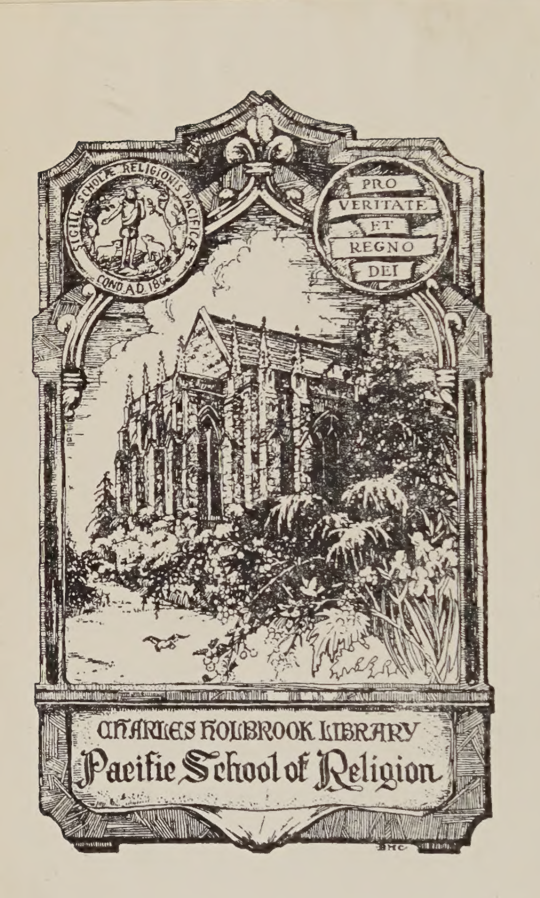
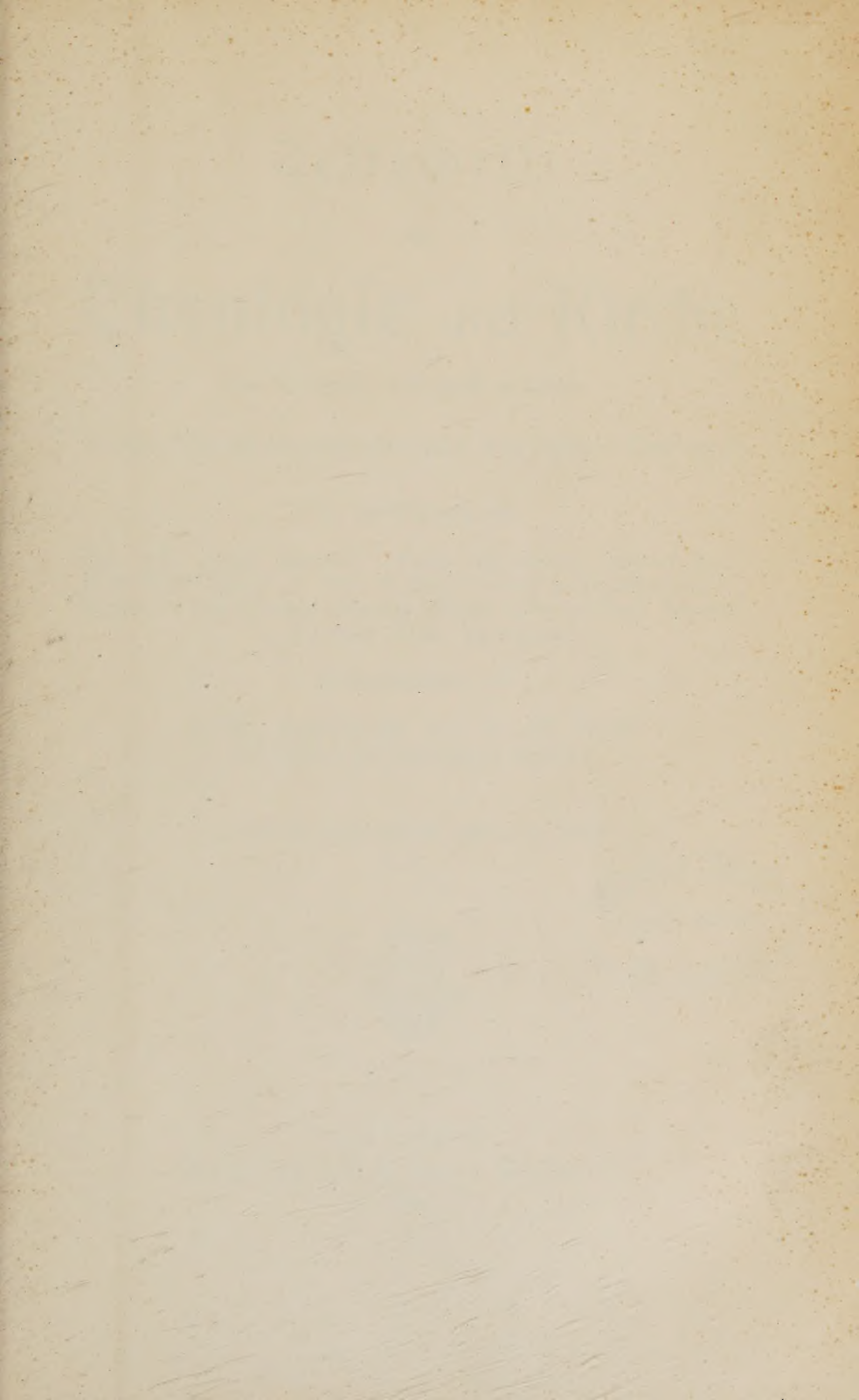
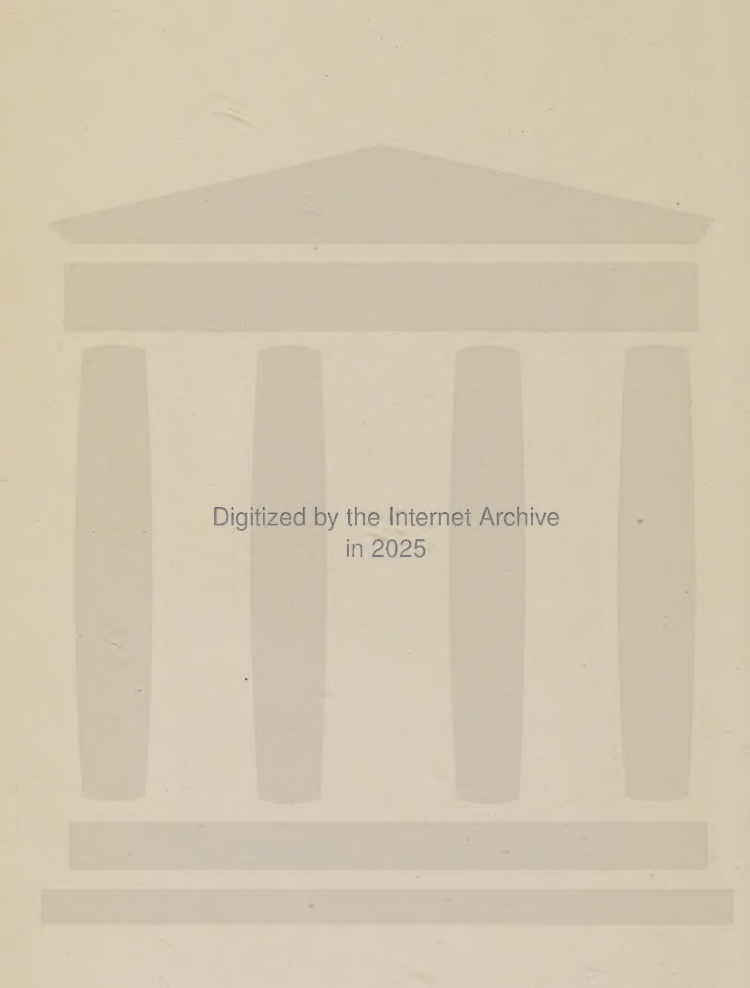



PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion





Zeitschrift

für

Theologie und Kirche

Von Johannes Gottschick begründet

Organ für systematische und prinzipielle Theologie

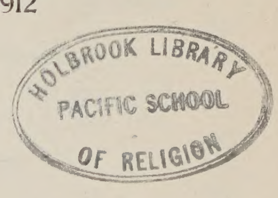
In Verbindung mit

Beth Eck Häring Harnack J. Kaftan Kattenbusch Lobstein Loofs
E. W. Mayer Mezger R. Otto O. Ritschl Scheel v. Schultheß-Rechberg
M. Schulze Sell Steinmann Stephan Thieme Titius F. Traub Troeltsch
J. Wendland Wendt Wobbermin

herausgegeben von

D. W. Herrmann und D. M. Rade
Professoren der Theologie in Marburg

Zweiundzwanzigster Jahrgang 1912





Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1912

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Inhalt.

I. Artikel.

II. Thesen und Antithesen.

III. Zur Besprechung eingegangene Literatur.

IV. Register.

V. Mitarbeiter an diesem Jahrgang.

„Ich bin gekommen."

Die ausdrücklichen Selbstzeugnisse Jesu über den Zweck seiner Sendung und seines Kommens.

Von

Professor D. Adolf Harnack in Berlin.

Die Namen „der Gesandte", „der Kommende" sind nicht ausschließlich messianische, aber bei exklusiver Betonung dürfen sie für solche gelten. Daher verstanden ohne Zweifel alle, die das Wort Jesu hörten: „Ihr werdet mich fortan nicht mehr sehen, bis daß ihr sprecht. Gelobt sei der im Namen des Herrn Kommende" [1]), dies Wort vom Messias, und auch dann würde ihnen dieser Sinn gewiß gewesen sein, wenn die Worte: „im Namen des Herrn", gefehlt hätten.

Ob die Verba „Gesandt sein", „Kommen" messianisch zu verstehen sind, darüber kann nur der Kontext entscheiden (auch der Prophet „ist gesandt" und „ist gekommen" [2]); aber immer drücken sie in der religiösen Sprache eine Sendung von der Gottheit her bzw. ein Kommen in ihrem Auftrage aus.

Wir besitzen in der evangelischen Ueberlieferung eine Reihe von Sprüchen Jesu, die mit den Worten: „Ich bin gekommen", „ich bin nicht gekommen" (bzw. „ich bin gesandt") eingeleitet sind und die den Zweck dieses seines Kommens enthalten. Es sind programmatische Sprüche, und als solche verdienen sie eine besondere und zusammenfassende Betrachtung, die ihnen

---

1) Matth. 23, 39; Luk. 13, 35.

2) S. Joh. 6, 14: ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον.

m. W. bisher nicht zuteil geworden ist. Sie verdienen eine solche Betrachtung um so mehr, als sie in der synoptischen Ueberlieferung keineswegs zahlreich sind, jedesmal aber einen gewichtigen Gedanken enthalten. Dagegen treten sie im vierten Evangelium geradezu massenhaft auf, aber mit einem sehr einförmigen Inhalte; sie sollen in der Regel die Gottessohnschaft Jesu bezeugen, auf die es dem Verfasser fast allein ankommt. Der Unterschied zwischen der synoptischen Ueberlieferung und der johanneischen Darstellung kann kaum an einem anderen Punkte so deutlich erfaßt werden als an diesem.

Aber auch schon innerhalb der synoptischen Ueberlieferung zeigt es sich, daß bereits frühe die Neigung bestanden hat, diese programmatischen Stellen zu vermehren, ohne sie jedoch zu verfälschen. Es handelt sich um harmlose Unternehmungen. (1) Es ist ganz überwiegend wahrscheinlich, daß in den Worten Jesu Mark. 1, 38: ἄγωμεν ἀλλαχοῦ εἰς τὰς ἐχομένας κωμοπόλεις, ἵνα κἀκεῖ κηρύξω· εἰς τοῦτο γὰρ ἐξῆλθον, das ἐξῆλθον keinen tieferen Sinn hat, sondern das ἐξῆλθεν (V. 35) wieder aufnimmt: πρωῒ ἔννυχα λίαν ἀναστὰς ἐξῆλθεν [ἐκ Καφαρναοὺμ] καὶ ἀπῆλθεν. Allein schon Lukas hat es anders verstanden und den Spruch Jesu also wiedergegeben (4, 43): καὶ ταῖς ἑτέραις πόλεσιν εὐαγγελίσασθαί με δεῖ τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, ὅτι ἐπὶ τοῦτο ἀπεστάλην. Aus dem anspruchslosen ἐξῆλθον (ἐκ Καφαρναούμ) ist ein emphatisches ἀπεστάλην geworden. Vielleicht noch interessanter aber ist, daß der Markustext selbst an dieser Stelle zwei dem Sinne nach identische, alte Varianten bietet, die dasselbe Verständnis nahe zu legen scheinen, welches Lukas durch sein ἀπεστάλην ausgedrückt hat. Die Codd. ADΓΠ und noch mindestens 9 Unziale (unter ihnen auch Σ), ferner sehr zahlreiche Minuskeln lesen ἐξελήλυθα, die Codd. ΔΘ^{f}, viele Minuskeln ital.[1]) vulg. cop. $^{wi\ et\ dz}$ arm. syr. et syr. $^{p\ mg}$ goth. bieten ἐλήλυθα. Man vergleiche das εἰς τοῦτο ἐλήλυθα in Joh. 18, 37; diese Stelle hat wahrscheinlich hier eingewirkt[2]). (2) In zahlreichen und alten Handschriften des Matth.,

1) Cf. Hans v. Soden, Texte u. Unters. Bd. 33 S. 422.

2) Zu dem ἐξελήλυθα vgl. man Joh. 8, 42; 13, 3; 16, 27. 28. 30; 17, 8.

dazu in ital. vulg. syr. [cu] arm. liest man zwischen 18, 10 und 12 die Worte: ἦλθε γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου [ζητῆσαι καὶ] σῶσαι τὸ ἀπολωλός. Da aber ℵBL* sah. copt., Origenes, Eusebius, Hilarius, Hieronymus usw. diese Worte nicht bieten, so sind sie sicher unecht (sie sind aus Luk. 19, 10 eingedrungen).

Nach Ausscheidung dieser Stellen bleiben folgende acht übrig (eine in Q, je zwei bei Markus und Matth., drei bei Lukas; da Matth. beide Stellen aus Markus, Lukas aber eine wiederholt, so bietet jeder von den beiden im ganzen fünf Stellen):

I. Q (Redequelle) Matth. 10, 34 ff. = Luk. 12, 51. 53: „Wähnet ihr, daß ich gekommen bin Frieden zu werfen auf das Land? Ich bin nicht gekommen Frieden zu werfen, sondern das Schwert. Ich bin gekommen einen mit seinem Vater zu entzweien und die Tochter wider ihre Mutter und die Braut wider ihre Schwieger, und eines Feinde sind seine eigenen Hausgenossen" [1]).

II. Mark. 2, 17: „Ich bin nicht gekommen Gerechte zu rufen, sondern Sünder" (cf. Matth. 9, 13; Luk. 5, 32).

III. Mark. 10, 45: „Der Menschensohn ist nicht gekommen, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene (und seine Seele zum Lösegeld Vieler zu geben)" (Matth. 20, 28).

IV. Luk. 12, 49: „Feuer bin ich gekommen auf das Land zu werfen, und was wünsche ich mehr, als daß es schon entzündet wäre."

V. Luk. 19, 10: „Gekommen ist der Menschensohn, das Verlorene zu suchen und zu retten".

VI. Luk. 9, 55: „Der Menschensohn ist nicht gekommen Seelen (Menschen) zu verderben, sondern zu retten."

---

1) Nicht hierher gehört der bei Matth. und Luk. (Mt. 11, 18 f. Luk. 7, 33 f.) aus Q stammende Spruch: ἦλθεν Ἰωάννης . . . ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πίνων, denn das ἦλθεν ist nicht emphatisch. Wohl aber gehört aus Q Matth. 11, 3 ff. = Luk. 7, 20 ff. hierher. Nur weil er formell anders gebaut ist, lasse ich ihn hier fort, werde ihn aber später nachbringen.

VII. Matth. 5, 17: „Glaubet nicht, daß ich gekommen bin das Gesetz oder (und) die Propheten aufzulösen; ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu vollenden."

VIII. Matth. 15, 24: „Ich bin nicht gesandt, denn nur zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel"[1]).

I (aus Q).

Matth. 10, 34 ff.	Luk. 12, 51. 53.
Μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἐπὶ τὴν γῆν· οὐκ ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἀλλὰ μάχαιραν. ἦλθον γὰρ διχάσαι ἄνθρωπον κατὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ καὶ θυγατέρα κατὰ τῆς μητρὸς αὐτῆς, καὶ νύμφην κατὰ τῆς πενθερᾶς αὐτῆς, καὶ ἐχθροὶ τοῦ ἀνθρώπου οἱ οἰκιακοὶ αὐτοῦ.	Δοκεῖτε ὅτι εἰρήνην παρεγενόμην δοῦναι ἐν τῇ γῇ; οὐχὶ λέγω ὑμῖν ἀλλ' ἢ διαμερισμόν . . . διαμερισθήσονται πατὴρ ἐπὶ υἱῷ καὶ υἱὸς ἐπὶ πατρί, μήτηρ ἐπὶ θυγατέρα καὶ θυγάτηρ ἐπὶ μητέρα. πενθερὰ ἐπὶ τὴν νύμφην καὶ νύμφη ἐπὶ τὴν πενθερὰν (αὐτῆς).

In meiner Schrift „Sprüche und Reden Jesu" (1907) S. 61 f. 98 f. habe ich gezeigt, daß außer der Frageform des ersten Satzes, die Lukas bewahrt hat, sonst überall dem Matthäustext der Vorzug zu geben ist. Dem Lukas war das βαλεῖν εἰρήνην und auch μάχαιρα, zu hart[2]); er vermied ferner das ungewöhnliche διχάσαι, vertauschte den ἄνθρωπος mit dem korrekteren υἱός, ersetzte das doppelte ἦλθον durch das feinere παρεγενόμην und schwächte durch die reziproken Wiederholungen die Wucht der Sprache.

Es liegt kein Grund vor zu bezweifeln, daß in den erregten und in dieser Erregung von Matthäus treu wiedergegebenen Worten die Quelle (Q) genau reproduziert ist und daß wir hier ein echtes Herrnwort vor uns haben, ja die Zahl der Worte Jesu, die so treu überliefert erscheinen wie dieses, wird nicht sehr groß sein. Zwar meint Wellhausen, das Wort spiegle die Enttäuschung der Jünger wieder, weil

1) Alle diese Sprüche haben in der Ueberlieferung so gut wie keine Varianten; ihre präzise Fassung schützte sie.

2) Tertullian adv. Marc. IV, 29 behauptet, auch bei Lukas stehe μάχαιρα und erst Marcion habe dafür διαμερισμός eingesetzt; aber das ist ein Irrtum.

Jesus keinen Frieden gebracht habe, und weil sie darunter nun zu leiden haben. Allein wann hat sich je Enttäuschung in solchen Worten Luft gemacht oder selbst beruhigt?[1]) Was diesen Worten den Stempel der Echtheit aufprägt, ist die Tatsache, daß Jesus ganz generell sagt, daß er gekommen sei, um das Schwert zu bringen und nicht den Frieden. Welches Schwert und welchen Frieden er meint, zeigt die Ausführung. Nicht den Krieg, nicht den Weltfrieden und nicht den Erdkreis meint er, sondern den häuslichen Krieg und Frieden im jüdischen Lande! Als „ein Zeichen, dem widersprochen wird“ und das, in die Häuser eindringend, den Familienfrieden grausam zerstört — so soll und muß seine Erscheinung wirken. Um dies zu sagen, dazu brauchte Jesus nicht einmal ein Prophet gewesen zu sein; diese Wirkung hat er vielmehr selbst schon erlebt, ja in seiner eigenen Familie. Aber daß er sie als gewollte, ja als einen Zweck seines Kommens darstellt, das ist das Bedeutende, und kein Späterer, nur er selbst, konnte dies sagen. Messianisch im eigentlichen Sinn ist diese Rede nicht — auch Johannes der Täufer könnte sie, so scheint es, gesprochen haben —, aber in der Wucht der Rede und in dem Wort: „Ich bin zu diesem Zweck gekommen“, liegt ein Anspruch, der über die Propheten und den Täufer hinausweist. Denn implicite verlangt Jesus hier, daß man das schwerste Opfer bringen und die Feindschaft der nächsten Verwandten auf sich nehmen soll um seiner Person willen. Gesagt ist das in der Form: „So will ich, daß es komme“, gemeint ist: „Solches müßt und werdet ihr auf euch nehmen und ertragen.“ Nicht an die „messianischen Wehen“ denkt Jesus dabei; denn die überlieferte Schilderung derselben wußte nichts von dieser fürchterlichen Entzweiung[2]), sondern

1) Auch wenn in Matth. 10 Worte stehen sollten, die aus der Verfolgungszeit der Urgemeinde stammen, wäre über unsere Verse nichts entschieden, da in jenem Kapitel Gleichartiges, was bei verschiedenen Anlässen gesprochen, zusammengestellt ist. Auch der Kontext bei Lukas ist ein willkürlich gewählter.

2) Apok. Esra VI, 24 („die Freunde werden die Freunde bekämpfen“) ist anders, weil nur der allgemeine Umsturz und Krieg geschildert wird.

er sagt, was er will und was er sieht, und er will seine Jünger darüber nicht im Zweifel lassen, welche Probe sie aushalten müssen. Das zukünftige Gottesreich ist der Friede; Friede soll jedem Hause werden, das sich ihm öffnet, und Friede sollen die Jünger verkündigen und wünschen: das ist gewiß der verschwiegene, aber selbstverständliche Hintergrund der Rede [1]). Allein die Jünger sollen daraus nicht einen falschen Schluß ziehen und wähnen, sie wären bereits jetzt von allem Unfrieden befreit, im Gegenteil — sie müssen sich auf einen bisher unerhörten Unfrieden gefaßt machen! Der Kontrast der Erscheinung und des Wortes Jesu zu der innern Verfassung, in der sich das jüdische Volk befindet, konnte nicht schärfer ausgeprägt werden! Nicht als Gerichts-, noch weniger als Friedens-Messias bezeichnet sich Jesus hier; er bezeichnet sich überhaupt nicht, sondern er sagt, was seine Erscheinung für Folgen haben wird und soll. Wahrscheinlich ist das Wort an die Jünger gesprochen; möglich ist es aber auch, daß es einen weiteren Kreis von Hörern voraussetzt. Es enthält unter allen Umständen eine harte Paradoxie: „Mein Lebensberuf ist das Schwert zu bringen und die Familienbande zu zertrennen.“ Beachtenswert ist, daß die nähere Ausführung des Unfriedens nach Micha 7, 6 gegeben ist („der Sohn verachtet den Vater, die Tochter steht auf wider ihre Mutter, die Braut wider ihre Schwieger; die Feinde eines sind seine Hausgenossen“) — ein weiterer Beweis, wie oft Jesus vom alttestamentlichen Prophetenwort abhängig ist, wo man es zunächst nicht vermutet, und wie frei er es verwertet; denn der Zusammenhang bei Micha ist ein anderer [2]).

1) Daher konnte auch Paulus Ephes. 2, 17 schreiben: ἐλθὼν εὐηγγελίσατο εἰρήνην, auch wenn er unsern Spruch gekannt hat.

2) Bemerkenswert erscheint, daß sich der Ausdruck διαμερισμός, den Lukas an die Stelle von μάχαιρα gesetzt hat, in der LXX in demselben Kapitel des Micha (7, 12) findet; sonst kommt er nur noch einmal bei Ezechiel vor. — Da Jesus einfach das Wort des Propheten wiedergibt, so ist es mindestens zweifelhaft, ob er speziell sagen wollte, daß es die jüngere Generation sein wird, die sich gegen die ältere auflehnt (so Joh. Weiß im Handkommentar S. 289. 438). Auch Lukas hat den Spruch nicht so verstanden, der übrigens an Wucht verlieren würde, wenn er diese Reflexion enthielte.

II.

Mark. 2, 17: Οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς (wörtlich übernommen von Matth. 9, 13; Lukas 5, 32 schreibt ἐλήλυθα und fügt εἰς μετάνοιαν hinzu — eine ungehörige Präzisierung).

Dieser Spruch ist unter allen Sprüchen Jesu der am meisten programmatische, und so ist er von Anfang an verstanden und gebührend betont worden. Bereits der Verfasser des Barnabasbriefs [1]), des zweiten Clemensbriefs [2]) und Justin [3]) zitieren ihn an hervorragender Stelle. Er ist, obgleich gänzlich von dem vorigen Spruch verschieden, doch nicht minder paradox als dieser; nur für uns hat sich diese Paradoxie allmählich verwischt. Man muß ihn in seiner kräftigen Allgemeinheit bestehen lassen, und darf weder das καλέσαι durch εἰς μετάνοιαν präzisieren, noch die Begriffe δίκαιοι und ἁμαρτωλοί durch nähere Bestimmungen abschwächen. Die Gerechten sind wirklich, ohne jede Ironie, die Gerechten, und die Sünder sind die Sünder, und Jesus sagt, daß es sein Lebensberuf sei, nicht jene zu rufen, sondern diese. Das ist einer der größten Marksteine in der Religionsgeschichte [4]); denn Jesus setzt seinen

1) K. 5, 9: ἵνα δείξῃ, ὅτι οὐκ ἦλθεν καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς.

2) K. 2, 4: καὶ ἑτέρα δὲ γραφὴ λέγει ὅτι οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς.

3) Justin, Apol. I, 15: εἶπε δὲ οὕτως· οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους ἀλλ' ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν. de resurr. 7: ὁ σωτήρ φησιν· οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς.

4) Das ist in der alten Zeit stets erkannt worden; so schreibt Celsus (bei Orig. III, 59 f.) in voller Entrüstung: „Die, welche zur Feier anderer Weihen auffordern, schicken folgende Botschaft voraus: ‚Wer reine Hände hat und Verständiges spricht, der komme herzu‘, oder ‚Wer rein ist von jeder Schuld und wer sich in seiner Seele keiner Sünde bewußt ist und wer ein edles und gerechtes Leben geführt hat, der trete heran‘. Und das rufen die aus, welche Entsühnung von Sünden versprechen! Hören wir nun dagegen, was für Leute die Christen rufen: ‚Wer ein Sünder ist, ein Tor, ein Einfältiger, mit einem Wort ein Unglücksmensch — ihn wird das Reich Gottes aufnehmen‘. Der Sünder, damit meinen sie den Ungerechten, den Dieb, den Einbrecher, den Giftmischer, den Tempelräuber und den Grabesschänder. Wenn einer eine Räuberbande bilden wollte, würde er solche Leute herbeirufen.“

Ruf allem dem entgegen, was bisher als Voraussetzung für die Religion gegolten hat. Sind doch die Gerechten die, welche die kultische Rechtbeschaffenheit besitzen, und eben diese ruft er nicht! Und die Sünder sind die, welche dieser Rechtbeschaffenheit ermangeln, und sie ruft er [1])! Der Kontext bestätigt dieses Verständnis. Jesus sitzt mit Zöllnern und Sündern zu Tische. Die Schriftgelehrten der Pharisäer machen die Jünger tadelnd darauf aufmerksam. Jesus hört dies und spricht: „Nicht haben die Gesunden den Arzt nötig, sondern die Kranken; ich bin nicht gekommen, Gerechte zu rufen, sondern Sünder." Durch den ersten Satz der Rede wird die Paradoxie des zweiten gemildert, ja fast aufgehoben. Allein wir haben keine Sicherheit dafür, daß der Spruch in diesem Kontext ursprünglich gestanden (s. Wellhausen z. d. St.), noch daß der Spruch Jesu ursprünglich die beiden Sätze umfaßt hat. Gilt die letztere Voraussetzung dennoch, so erhält das καλεῖν einen bestimmteren Sinn. Jesus ruft die Sünder, um sie zu heilen; Sünde ist Krankheit. Der Gedanke „zur Buße rufen" liegt dann vollends fern. Aber unser Satz bedarf an sich die Voraussetzung: οὐ χρείαν ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες ἰατροῦ ἀλλ' οἱ κακῶς ἔχοντες, nicht; er steht auf seinen eigenen Füßen ebenso sicher.

Messianisch ist auch dieser Spruch nicht; denn er hat nichts mit dem Gericht und dem Königtum zu tun. Aus welchem Rechte und in welcher Eigenschaft Jesus so gesprochen hat, wie er hier spricht, darüber ist nichts gesagt.

III.

Markus 10, 45: καὶ γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι (καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν) (Matthäus 20, 28 wörtlich ebenso, nur ὥσπερ für καὶ γάρ).

Dieser Spruch steht bei Markus (ebenso bei Matth. nach Mark.) in einer Rede Jesu, die gegen den Ehrgeiz der Jünger gerichtet ist und ihnen sagt, daß der, der am meisten dient, der größte ist. Diese Rede ist doppelt überliefert (bei Mark.-Matth.

1) Wie dieses „Rufen" zu verstehen ist, lehrt Matth. 11, 28.

und bei Lukas); denn Lukas hat sie nicht nur bei Markus gelesen, sondern auch aus einer wesentlich anderen Ueberlieferung geschöpft (er stellt sie auch an eine andere Stelle als Markus, nämlich erst auf den Abend des letzten Mahles; 22, 25—27). In dieser anderen Ueberlieferung fehlte aber unser Spruch, den Lukas deshalb nicht bringt. Hieraus ergibt sich, daß der Spruch kein integrierender Bestandteil in der Tradition jener Rede gewesen ist. Nun aber fügt er sich auch nicht gut zu der Rede; denn der Uebergang von διακονεῖν zu δοῦναι τὴν ψυχὴν λύτρον ist zwar nicht unerträglich, aber doch unerwartet und hart (διακονεῖν ist die Tätigkeit eines Knechts; aber kein Knecht ist imstande, Andere loszukaufen). Es muß also zweifelhaft bleiben, ob der Spruch an seiner richtigen Stelle steht, wenn auch bei der paradoxen Redeweise Jesu die Möglichkeit zugestanden werden muß.

Aber es erhebt sich noch eine Schwierigkeit. Der Inhalt des Spruchs selbst erregt in seiner zweiten Hälfte Bedenken [1]); denn die Ankündigung, daß Jesus sein Leben als λύτρον für Andere dahingegeben, bzw. für Alle sterben werde, findet sich, abgesehen von den Abendmahlsworten, in der ältesten Ueberlieferung im Munde Jesu sonst nicht. Nun ist es zwar keineswegs unmöglich, daß die fast singuläre Ueberlieferung trotzdem authentisch ist; aber im Verein mit den beiden anderen Argumenten, die oben dargelegt sind, ist das dritte doch so stark, daß man sich auf die zweite Hälfte dieses Spruchs als ein echtes Jesus-Wort nicht mit voller Sicherheit verlassen kann [2]). Da-

1) Durch den Ausdruck „der Menschensohn" wird er nicht bedenklich, da er nach dem Tage von Cäsarea Philippi gesprochen ist, an welchem die Jünger Jesum für den Christus erklärt haben und er dieses Zeugnis entgegennahm und sich nunmehr frei und frank vor ihnen als Messias selbst bezeugte.

2) Vielleicht gehören diese Worte zum Paulinismus des Markus, aber notwendig ist diese Annahme nicht. Ἀντὶ πολλῶν ist zu λύτρον (nicht zu δοῦναι) zu ziehen, welches sonst undeutlich bleibt: Jesus gibt freiwillig seine Seele dahin als Loskaufspreis für Viele (also nicht stellvertretend). An Sklavenbefreiung ist gedacht (s. Deißmann, Licht vom Osten, S. 246); vgl. den Begriff ἀπολύτρωσις bei Paulus. Πολλοί kann soviel wie πάντες bedeuten, und soll hier so verstanden werden. Stammt das Wort von Jesus, so hat

gegen hat die erste Hälfte nicht nur nichts gegen sich, sondern trägt in ihrer scharfen paradoxen Antithese wiederum den Stempel der Echtheit: „Der Menschensohn ist nicht gekommen, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene.“ Auch daß Jesus hier nicht „Ich“ gesagt hat, sondern „der Menschensohn“ erklärt sich aus dem Inhalt des Spruchs, der dadurch an Kraft gewinnt, daß Jesus gleichzeitig die (zukünftige) messianische Würde für sich in Anspruch nimmt. Allein man darf doch hierauf nicht allzuviel geben. Augenscheinlich ist der Ausdruck „Menschensohn“ von der Ueberlieferung öfters willkürlich Jesus in den Mund gelegt worden, so gewiß er ihn gebraucht hat. Man hat daher im einzelnen Fall keine Gewähr für ihn. Aber es genügt, sich an die Fassung zu halten: „Ich bin nicht gekommen, mir dienen zu lassen, sondern zu dienen“; denn auch in dieser Fassung steht der Spruch unter der Voraussetzung, daß der, der ihn spricht, etwas Großes ist. Der Vers ist wiederum ein Kernspruch; denn er enthält, wie der Spruch von der Berufung der Sünder, den weitesten Inhalt und zugleich eine Umwertung der Werte. Dort wird aller Ueberlieferung zum Trotz verkündigt, daß die Sünder die Berufenen Gottes sind; hier sagt Jesus, daß Art und Zweck seines Kommens ein Dienst und keine Herrschaft ist und stellt damit nicht nur das Dienen über das Herrschen, sondern stellt es ihm entgegen. Dieser Sinn bleibt auch bestehen, wenn διακονεῖν hier speziell vom Dienen bei Tisch verstanden wird [1]). Er erhält dann nur noch eine besondere Nuance.

IV.

Luk. 12, 49. 50. Πῦρ ἦλθον βαλεῖν ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ τί θέλω εἰ ἤδη ἀνήφθη; (Βάπτισμα δὲ ἔχω βαπτισθῆναι, καὶ πῶς συνέχομαι ἕως ὅτου τελεσθῇ) [2]).

Unzweifelhaft will Lukas diese beiden Verse als zusammengehörig betrachtet wissen, sind sie doch durch δὲ mit-

man jedenfalls keine Gewähr, daß es im Zusammenhang mit dem διακονεῖν gesprochen ist und mit ἦλθον eingeleitet war.

1) Das ist die häufigste Bedeutung.

2) Bei Marcion fehlte V. 50 und wahrscheinlich auch 49b; doch ist darauf nichts zu geben.

einander verbunden, gleichartig gebaut und schließen sogar reimartig ab. Aber ihr Inhalt ist so verschieden, daß er gegen die Zusammengehörigkeit ein Veto einlegt. Vergeblich haben sich auch die Ausleger bemüht[1]), eine Brücke zwischen den beiden Versen zu schlagen. Jede Brücke zerfällt an der Beobachtung, daß der erste Vers sich auf die Wirksamkeit Jesu bezieht, der zweite auf etwas, was ihm selber bevorsteht; denn es ist unmöglich, bei dem zweiten Vers an die allgemeine Taufe zu denken (die Leidenstaufe Jesu selbst ist gemeint, s. Mark. 10, 39), da die Worte: Πῶς συνέχομαι κτλ., dann völlig unverständlich werden oder aufs künstlichste interpretiert werden müssen. Auch die Behauptung, der eschatologische Gedanke halte beide Verse zusammen, ist unrichtig; denn es ist eine verschiedene Zukunft, die in den Versen ins Auge gefaßt ist. Dazu kommt, daß das „Feuer" des ersten Verses nichts mit dem „Taufen mit Feuer" zu tun hat; denn von diesem Feuer konnte Jesus nicht sagen, daß er es auf die Erde „zu werfen" gekommen sei. Daher ist anzunehmen, daß Lukas, der öfters äußerlichen Ideenassoziationen gefolgt ist, sich durch die Aehnlichkeit des Baus der beiden ihm überlieferten Verse zu ihrer Verbindung bestimmen ließ und weil ihm die Zusammengehörigkeit von Feuer und Taufe vorschwebte. Gleich beim nächsten Vers hat er wiederum eine willkürliche Verbindung geschaffen, indem er den Spruch vom Frieden und Schwert, den wir sub I besprochen haben, anschließt. Auch dieser Spruch kann, eben weil er eine gewisse Verwandtschaft mit dem unserigen aufweist, aber anders orientiert ist, nicht wohl in einem Atem mit ihm gesprochen sein.

Der Spruch: Πῦρ ἦλθον βαλεῖν ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ τί θέλω εἰ ἤδη ἀνήφθη; ermangelt somit eines Kontextes; man muß ihn daher aus sich selber zu erklären versuchen. In dem βαλεῖν ἐπὶ τὴν γῆν deckt er sich mit dem Spruche sub I in der Fassung des Matthäus, und so stützen sich diese Verse gegenseitig in bezug auf die Authentie ihrer Form.

1) Eine Ausnahme bildet Wellhausen.

„Feuer“ kann in der religiösen Sprache Verschiedenes bedeuten. Es kann das verzehrende Gerichtsfeuer sein, und man kann demgemäß hier an Luk. 9, 54 denken (κύριε θέλεις εἴπωμεν πῦρ καταβῆναι ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἀναλῶσαι αὐτούς; cf. Matth. 13, 30). Es kann ein Prüfungsfeuer gemeint sein (wie I Kor. 3, 13: ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται . . . . τὸ πῦρ τὸ ἔργον ὁποῖόν ἐστιν δοκιμάσει). Es kann das Feuer des heiligen Geistes sein, wie es Jesus entzündet[1]) oder wie es auf die Gläubigen herabkommt. Es kann ferner ganz allgemein eine große Erregung der Geister bedeuten. Es kann endlich auch irgend eine verderbliche, zerstörende Wirkung bedeuten (Feuer der Zwietracht usw.). Im letzteren Sinn faßt es z. B. Johannes Weiß, indem er unsern Spruch nach dem Spruch vom Schwert, s. sub. I, erklärt. Allein abgesehen davon, daß die Verbindung der beiden Sprüche willkürlich erscheint, verbietet sich diese Auslegung auch dadurch, daß sie das schmerzliche Pathos nicht erklärt, das in den Worten: τί θέλω εἰ ἤδη ἀνήφθη, liegt. Eben dieses Pathos macht es auch unwahrscheinlich, daß an das verzehrende Gerichtsfeuer zu denken ist. Da aber der heilige Geist offenbar hier ganz aus dem Spiele bleiben muß, so bleiben nur die zweite und vierte Erklärung übrig, und diese schließen sich nicht aus.

Eine Entzündung und läuternde Erregung der Geister muß gemeint sein. Dazu, sagt Jesus, sei er gekommen. Das ist noch nicht das Ende selbst, wohl aber der Anfang des Endes; aber schmerzbewegt bekennt Jesus, daß das Feuer noch nicht brennt; denn das bedeuten die Worte: τί θέλω εἰ ἤδη ἀνήφθη.

Grammatisch können sie verschieden verstanden werden. Die gewöhnliche Fassung scheint mir die richtige: „Was wünsche ich (scil. „mehr“), als daß es schon entzündet wäre.“ Sie ist

1) Nicht berufen darf man sich auf das Agraphon, das uns durch Origenes (vgl. Didymus) überliefert ist: διό φησιν ὁ σωτήρ· ὁ ἐγγύς μου ἐγγὺς τοῦ πυρός· ὁ δὲ μακρὰν ἀπ᾽ ἐμοῦ μακρὰν ἀπὸ τῆς βασιλείας. Denn höchst wahrscheinlich ist statt πυρός vielmehr πατρός zu lesen.

von der Uebersetzung: „Wie sehr wünsche ich“, nicht wesentlich verschieden. Die Fassung nach der Punktation: τί θέλω; εἰ ἤδη ἀνήφθη (Origenes), so daß wir eine Frage und Antwort hätten, erscheint gezwungen und hart [1]). Was Jesus wünscht, ja was er als den Zweck seines Kommens bezeichnet, das sieht er noch nicht erfüllt, die große prüfende und läuternde Erregung der Geister, in der das Alte verzehrt und Neues entzündet wird. Daß „βιασταί“ nötig sind, um das Reich Gottes zu ergreifen, sagt er Matth. 11, 12 [2]). Um ein solcher βιαστής zu werden, muß man vom Feuer entzündet sein. Dies Feuer will er bringen, hat er gebracht; aber es will noch nicht brennen; daher sein schmerzlicher Ausruf! Nur noch in dem Spruche über Jerusalem (Matth. 23, 37) tritt die schmerzliche Klage über den mangelnden Erfolg ebenso ergreifend hervor.

V.

Luk. 19, 10: ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός.

Dieser Spruch schließt die Zakchäus-Geschichte ab; aber man hat bei dem bekannten Verfahren des Lukas keine sichere Gewähr, daß er damals gesprochen worden ist. Jedenfalls bedarf der Spruch zu seiner Erklärung keines Kontextes. Emphatisch tritt hier ἦλθεν voran. Damit soll aufs deutlichste hervortreten, daß die Rettung des Verlorenen [3]) (s. Matth. 10, 6; 15, 24; Luk. 15, 6. 9. 32) der Hauptzweck des Kommens Jesu ist. Was in den Parabeln Jesu und speziellen Sprüchen häufig erscheint, ist hier in einem generellen Spruch zusammengefaßt, der die Heilandstätigkeit Jesu über alles Zufällige erhebt. Er selbst bezeugt, daß sie seine eigentliche Aufgabe ist. Der Spruch ergänzt den Spruch II, mit dem er innerlich verwandt ist, aufs beste: die „Sünder“

---

1) S. Winer, Grammatik S. 418 z. d. St.

2) S. Sitzungsber. 1907 S. 947 ff.

3) Wellhausen ergänzt „des verlorenen (Schafs)“, und mit Recht; denn Ezech. 34, 15. 16 liegt zu Grunde. Zum Neutrum s. Joh. 6, 37 (πᾶν ὃ δίδωσί μοι ὁ πατὴρ πρὸς ἐμὲ ἥξει), Joh. 17, 2. 24: πᾶν ὃ δέδωκας αὐτῷ, κτλ.

sind die „Verlorenen“, aber indem sie „gerufen“ werden, werden sie „gerettet“. Sollte der Spruch wirklich seine Stelle ursprünglich in der Zakchäusgeschichte haben, so würde dieses Paradigma lehren, daß die Errettung nicht immer die förmliche Nachfolge als Jünger Jesu voraussetzt und fordert. Zakchäus bleibt in seinem unehrlichen Beruf, den er aber nach Ersatz seiner Verfehlungen fortan ehrlich führen will. — Das Wichtigste an dem Spruch ist neben seinem Inhalte, daß Jesus das Wirken von sich aussagt, welches Gott als sein zukünftiges Wirken durch den Propheten verkündigt hat. Wie Spruch II auf Micha fußt, so unser Spruch auf Ezechiel.

VI.

Luk. 9, 55: Ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν ψυχὰς (ἀνθρώπων) ἀπολέσαι (ἀποκτεῖναι) ἀλλὰ σῶσαι.

Die Textkritiker und fast alle neueren Exegeten streichen diesen Vers aus Lukas. Auch wenn sie im Rechte wären, dürften wir den Vers hier aufnehmen; denn er stammte dann jedenfalls aus einer sehr alten Quelle. Allein die Kritiker sind im Unrecht.

Die Erzählung von den Zebedäiden, wie sie Feuer vom Himmel herabrufen wollten, lief im Luk.-Ev. schon im 2. Jahrhundert — darüber kann nach den Texteszeugen kein Zweifel sein, s. Tischendorf — in einer kürzeren und einer längeren Gestalt um (in die kürzere kam später dieser oder jener Satz der längern). Die kürzere lautete: „Jakobus und Johannes sprachen: „Herr, willst du, so wollen wir Feuer vom Himmel herabrufen und sie verzehren lassen? Aber er wandte sich um und bedrohte sie.“ Die längere lautete: „Jakobus und Johannes sprachen: Herr, willst du, so wollen wir Feuer vom Himmel herabrufen und sie verzehren lassen, wie auch Elias getan hat? Aber er wandte sich um und bedrohte sie und sprach: Ihr wißt nicht, welches Geistes ihr seid; denn der Menschensohn ist nicht gekommen Seelen zu verderben, sondern zu retten.“

Die längere Rezension hat Marcion zu einer seiner schlimm-

sten Antithesen willkommenen Anlaß gegeben (Tert. adv. Marc. IV, 23). Hat erst er den Elias hereingebracht? Das ist sehr unwahrscheinlich; denn dann müßte man annehmen, daß die Katholiken ihm gefolgt sind. Bieten den Elias doch ACDXΓΔΛΠ unc 8 al pler a b c f y cop schw et wi syr sch et p go aeth. und alte Väter! Und wenn auch das katholische N. T. hie und da bescheidene Einflüsse von Marcions Text erlebt hat, so ist es doch ganz unwahrscheinlich, daß die im heißen Kampf gegen Marcions Anthithesen stehenden Katholiken sich im 2. Jahrhundert hier seinen Text haben einreden lassen. Viel wahrscheinlicher ist das Umgekehrte: man hat den Elias gestrichen, um der marcionitischen Antithese zu entgehen, und man hat ferner an dieser Stelle auch nicht an die Heilandsmilde Jesu erinnert sein wollen, aus Angst, dem Marcion dadurch Vorschub zu leisten. Daher hat man die Geschichte kurz abgebrochen. Gewiß erscheint diese Hypothese auf den ersten Blick als sehr gewagt, aber man muß ihr folgen; denn die entgegenstehende andere Hypothese, daß mitten im Kampf mit Marcion von Katholiken ein Zusatz gemacht sei, der dem Marcion höchst willkommen sein mußte oder daß sie dem Marcion in einem Zusatz gefolgt sind, ist noch viel unwahrscheinlicher. Ein Drittes aber gibt es nicht. Dazu kommt, daß die kürzere Fassung sehr enttäuscht und der Art des Lukas nicht entspricht. Daß eine ziemlich breit angelegte Geschichte von höchster Spannung mit einem bloßen ἐπέτιμησεν seitens Jesus geschlossen haben soll, ist schwer glaublich.

Somit erkennen wir die Worte als lukanisch an. Sie tragen auch das Gepräge seines Interesses, aber auch seiner Sprache. Zu οὐκ οἴδατε s. Luk. 2, 49; 9, 33; 11, 44; 12, 56; 13, 25. 27; 23, 24; zu οἵου πνεύματος s. Luk. 4, 33 πνεῦμα δαιμονίου, 4, 36; 6, 18; 7, 21; 8, 2. 29; 9, 42 usw.; Act. 5, 16; 8, 7; 19, 12—16: πνεῦμα ἀκάθαρτον (πονηρόν). 13, 11 πνεῦμα ἀσθενείας. Act. 16, 16: πνεῦμα πύθωνος. Daß das Lukasev. (im Unterschied von den anderen Synoptikern) durch eine sehr alte Revision eines Skrupelfängers auch Verluste erfahren hat, habe ich in den Sitzungsber. 1901 S. 251 ff. an

zwei Beispielen (22, 43 f.; 23, 33 f.) gezeigt. Hier begegnet uns ein dritter Fall.

Das Wort selbst schließt sich enge an Spruch V an und durch ihn auch an Spruch II; aber es hat doch seine eigene Nuance, indem Jesus hier generell sagt, daß er nicht dazu gekommen sei, Jemanden — auch nicht die es verdient haben — zu verderben. Seine Berufsaufgabe ist schlechthin eine errettende, und dieser Geist soll auch seine Jünger durchwalten.

Der gemeinsame Gedanke des II., V. und VI. Spruchs erscheint zusammengefaßt in I Tim. 1, 15: Πιστὸς ὁ λόγος καὶ πάσης ἀποδοχῆς ἄξιος, ὅτι Χριστὸς Ἰησοῦς ἦλθεν εἰς τὸν κόσμον ἁμαρτωλοὺς σῶσαι. Die Ueberlieferung hat richtig erkannt, worauf es ankommt und dem Wichtigsten die feierlichste Form gegeben. Man beachte aber, daß sich ähnlich wie bei Johannes hier schon εἰς τὸν κόσμον findet (s. u.).

VII.

Matth. 5, 17: Μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας· οὐκ ἦλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι.

Dieser Spruch ist in der ältesten Christenheit Vielen ein Stein des Anstoßes gewesen. Zwar die Valentinianer haben ihn sich im Wortlaute gefallen lassen, aber ihn auf ihre Weise erklärt [1]); die Marcioniten jedoch haben die Dreistigkeit gehabt, ihn einfach umzukehren [2]). Im asketischen Aegypter-Evangelium liest man als Herrenspruch: ἦλθον καταλῦσαι τὰ ἔργα τῆς θηλείας [3]) — ein Spruch, der formell unserem nachgebildet ist, und im Ebioniten-Evangelium stand eine andere Nach-

---

1) S. den Brief des Ptolemäus an die Flora, Sitzungsber. 1902, S. 538 u. sonst.

2) Der Marcionit Markus sagt bei Adamantius (de recta in deum fide p. 88 edit. Berol.): τοῦτο οἱ Ἰουδαϊσταὶ ἔγραψαν, τὸ οὐκ ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἀλλὰ πληρῶσαι. οὐχ οὕτως δὲ εἶπεν ὁ Χριστός· λέγει γάρ· οὐκ ἦλθον πληρῶσαι τὸν νόμον ἀλλὰ καταλῦσαι. Ob Marcion selbst der Schuldige ist, ist mindestens zweifelhaft. S. auch Isidor Pelus., ep. I, p. 371. Die Manichäer sind dem Texte der Marcioniten gefolgt.

3) S. Clemens Alex., Strom. III, 9, 63.

und Umbildung: ἦλθον καταλῦσαι τὰς θυσίας[1]). Aber auch in der großen Kirche hat man den Spruch durch „Erklärungen" verändert; er erschien in seiner Allgemeinheit unerträglich. Die Auslegungsgeschichte würde einen umfangreichen Band füllen. Endlich auch in der jüdischen Tradition findet sich ein Nachklang des Spruchs: „Ich, Evangelium", heißt es bab. Schabb. 116[b], „bin nicht gekommen wegzutun vom Gesetz Mosis, sondern hinzuzufügen zum Gesetz Mosis bin ich gekommen"[2]). Der diese Worte geprägt hat, glaubte wohl den Sinn von Matth. 5, 17 richtig wiederzugeben, und er ist wirklich nicht weit von ihm entfernt geblieben.

Bei der Erklärung unseres Spruchs blicken die Ausleger bald auf die Sprüche, die vorhergehen (13—16)[3]), bald auf das Folgende (20—48)[4]); wieder andere sehen vom Kontext überhaupt ab. Allein wenn die Verse 17—19 doch unzweifelhaft einem Mißverständnis vorbeugen oder es korrigieren wollen und nun in V. 20—48 eine Rede folgt, die sehr leicht das Mißverständnis erzeugen konnte, als wolle Jesus das Gesetz aufheben, so kann kein Zweifel sein, daß die VV. 17—19 als Einleitung zu dem Folgenden gedacht sind. Nun spricht aber Jesus im Folgenden als Gesetzgeber; also sind auch unsere Verse von ihm als Gesetzgeber gesprochen, d. h. sie enthalten eine Lehre. Dann aber ist es nicht möglich, sie so zu verstehen, als wolle Jesus in ihnen etwas über sein praktisches Verhalten sagen, und dieses sein praktisches Verhalten müsse auch für die Jünger, die „gute Werke" tun sollen (V. 16), maßgebend sein. Hiernach ergibt sich die Auslegung des 17. Verses von selbst: „Ich bin nicht gekommen, das Gesetz samt seiner in den Propheten gegebene Ergänzung[5]) auf-

1) S. Epiph., haer. 30, 16.

2) Näheres bei Zahn, Gesch. des Kanons II, S. 675 ff.

3) So Zahn.

4) So Wellhausen u. A.

5) So richtig Wellhausen. Das ἤ erklärt sich wahrscheinlich aus dem negativen Satz. Ist es nicht so zu verstehen, so erklärt Jesus (falls „die Propheten" nicht Zusatz des Matthäus sind), daß er auch keinen Teil niederreiße. Die Aussage ist dann noch stärker. Nicht an das A. T. als

zulösen, d. h. niederzureißen; ich bin überhaupt nicht gekommen, um niederzureißen [1]), sondern um zu vollenden, d. h. vollkommen zu machen."

Gewiß bedeutet πληρῶσαι, auf das Gesetz bezogen, in der Regel eine Erfüllung durch die Tat und den Gehorsam, wie es, auf die Weissagung bezogen, ihre tatsächliche Verwirklichung bedeutet. Allein von der Erfüllung durch die Tat (Zahn u. a.) ist hier abzusehen; denn es handelt sich nicht darum, ob das Gesetz befolgt werden soll, sondern ob es bestehen bleiben soll oder nicht. Der genaue Gegensatz zu καταλῦσαι wäre „aufrichten", „bestätigen". Aber Jesus will noch mehr sagen als dies. Er begnügt sich nicht, wie Wellhausen treffend bemerkt, mit dem Positiv, sondern wählt den Superlativ. Nicht nur bestätigen bzw. aufrichten (s. Röm. 3, 31) will er, sondern vollenden. Das kann in Hinsicht auf das Gesetz auf doppelte Weise geschehen, entweder indem seine Autorität verstärkt oder sein Inhalt vollkommen gemacht wird. Da aber an jenes nicht gedacht werden kann — denn das Gesetz besitzt göttliche Autorität —, so kann nur dieses gelten, und eben dieses ist ja auch in den Versen 20—48 zur Aussage gebracht. In dieser Rede wird das Gesetz dadurch vollkommen gemacht, daß das, was „zu den Alten gesagt ist" [2]), zwar bestehen bleibt (οὐ καταλύω), aber durch tiefere und strengere Gebote, die bis auf den letzten Grund gehen und sich an die Gesinnung richten, vollkommen gemacht wird, wobei es auch zu einem Ersatz von manchen Bestimmungen durch andere kommt. Aber die ersetzten erscheinen nicht aufgehoben, weil der gesetzgebende Wille Jesu die bisherige Gesetzgebung nicht als falsche, sondern als unvollkommen sich voraussetzt und sie vollkommen macht. Daß aber πληρῶσαι, welches eine sehr weit-

Buch ist gedacht, sondern an die bisherige Gesetzgebung Gottes. In V. 18 ist auch nur das Gesetz genannt; denn auf dieses kommt es hier an.

1) Die Wiederholung des καταλῦσαι ohne Objekt macht den Gedanken zu einem absoluten.

2) Herr D. Fries (Stockholm) hat mir mündlich mitgeteilt, er getraue sich zu zeigen, daß die Phrase ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις auf einem Uebersetzungsfehler beruht und zu verstehen ist: ἐρρέθη ὑπὸ τῶν ἀρχαίων.

schichtige Anwendung zuläßt, so verstanden werden kann, dafür s. II. Kor. 10, 6: πληρωθῇ ὑμῶν ἡ ὑπακοή, Joh. 3, 29; 15, 11; 16, 24, 17, 13: χαρὰ πεπληρωμένη, Act. 14, 26: ἔργον ἐπλήρωσαν.

Die Kirchenväter haben also nicht so Unrecht, wenn sie von einem „supplere legem“ durch Jesus sprechen; das Wort ist nur zu niedrig gegriffen und ist nicht erschöpfend. Neben der suppletio findet eine demutatio statt, wie die Verse 20 bis 48 beweisen, aber beide sind nichts anderes als eine perfectio und absolutio, niemals aber eine abrogatio[1]).

Man hat bezweifelt, ob Jesus dies Wort selbst gesprochen hat. „Der Wahn, Jesus sei zur Vernichtung von Gesetz und Propheten gekommen, war zwar zur Zeit des Evangelisten in gewissen Kreisen verbreitet, zu Lebzeiten Jesu aber, wenigstens bei seinen Jüngern, kann er nicht nachgewiesen werden“ [2]). Allein wenn Jesus nicht einmal, sondern gewiß öfter so gesprochen hat wie 5, 20—48, wenn er sich über das Sabbathgebot hinwegsetzte, wenn er gegen die Pharisäer und ihre Gesetzesbeobachtung stritt usw., mußte doch die Meinung entstehen, daß er das Gesetz auflöse [3]), und auch die Jünger mußten zweifelhaft werden, wie er denn eigentlich zum Gesetz stünde. Es ist also nicht abzusehen, warum er nicht selbst das klärende Wort gesprochen haben soll. Dazu kommt, daß die Meinung, die Tradition, wie sie in den Synoptikern repräsentiert ist, habe ein solches programmatisches Wort erfunden, auf

1) Daß sein Wirken keine abrogatio sei, darauf hat Jesus hier das stärkere Gewicht gelegt, als auf die perfectio. Das zeigt das Folgende, wenn es echt ist. Hier wird (V. 19) gesagt, daß auch die geringsten Bestimmungen des Gesetzes bis zum Weltende in Kraft bleiben (dann aber schwindet auch das Gesetz). Uebrigens zeigt auch der folgende sehr schwierige Spruch, daß es sich nicht um praktische Beobachtung oder Nicht-Beobachtung des Gesetzes handelt, sondern um seine Geltung in der Zukunft: ὃς ἂν λύσῃ ... καὶ διδάξῃ οὕτως bez. ὃς ἂν ποιήσῃ καὶ διδάξῃ. Das ποιήσῃ muß aus dem λύσῃ verstanden werden: „qui non abrogaverit“.

2) Joh. Weiß z. d. St.

3) S. den uralten Zusatz zu Luk. 23, 2 (Marcion und fast sämtliche Itala-Codd.): τοῦτον εὕραμεν ... καταλύοντα τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας. Ist das nicht die ursprüngliche Lesart?

Voraussetzungen ruht, die nicht zutreffen. In dieser Tradition ist zwar gewiß schon Vieles verdunkelt worden; sie hat sich auch das Recht genommen ihre besonderen Interessen einzuschieben, und sie hat den Stoff in einer, ich möchte sagen, chemischen Umbildung verändert, ohne es zu wissen; aber daß sie es gewagt hat, solche lapidare programmatische Sätze zu erfinden, dafür ist man den Beweis vollkommen schuldig geblieben. Es kommt hinzu, daß der Kontext Matth. 5, 18 = Luk. 16, 17 (ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου) den Stempel der Echtheit an der Stirne trägt, weil der Spruch fast von Anfang an unbequem genug war. Jesus selbst ist es gewesen, der seine Stellung zum Gesetz und den Propheten durch die drei Worte ausgedrückt hat: πληρῶσαι, οὐ καταλῦσαι. Indem er aber erklärt, daß er dazu gekommen sei, erklärt er, daß er Gesetzgeber sei und daß diese seine konservierende und vollendende Gesetzgebung seine Hauptaufgabe sei. Das stimmt freilich schlecht zu dem blassen Bilde Jesu, von dem man — ich weiß nicht, in welchem Interesse und aus welchem Grunde — jede zusammenfassende Reflexion fern halten will; aber eben dieses Bild ist falsch.

VIII.

Matth. 15, 24: Οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ.

Dieses Wort steht bei Markus nicht, obgleich er die Geschichte vom kananäischen Weib zuerst erzählt hat (7, 24—30). Ob er es nun absichtlich weggelassen oder Matthäus es hinzugefügt hat, läßt sich schwer mehr entscheiden. Aber wenn hier Matthäus erweitert hat, was das Wahrscheinliche ist, weil er von Markus abhängig ist und ihn die Geschichte besonders interessieren mußte, so ist es doch unwahrscheinlich, daß er den Spruch von sich aus erfunden hat; denn er konnte ihm nicht bequem sein. Sagt man, er habe seinen judenchristlichen Lesern zu Liebe und mit Rücksicht auf jüdische Gegner stark unterstreichen wollen, daß Jesus seinem Volk nicht schnell und ohne Grund untreu geworden ist (J. Weiß), so übersieht

man, daß auch schon die ersten Leser dieses Evangeliums unmöglich strenge Judenchristen gewesen sein können, ferner aber daß der Spruch Jesu so bestimmt partikularistisch lautet, daß die „Unterstreichung" über ihren angeblichen Zweck weit hinausgeht. Also müssen wir annehmen, daß der Spruch dem Matthäus als Herrnwort überliefert war, er ihn nicht übergehen wollte oder konnte und ihn in einen Kontext gesetzt hat, in welchem es ihm am passendsten schien (wenn ihm der Spruch nicht doch in diesem Text überliefert war).

„Meine Sendung" — ἀπεστάλην, wie so oft bei Johannes, s. u. — „geht nur auf die verlorenen Schafe aus dem Hause Israel." Derselbe Ausdruck findet sich auch an einer zweiten Stelle, bei Matthäus, wo dieselbe Beschränkung ausgesprochen wird (10, 5 f.): εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθητε, καὶ εἰς πόλιν Σαμαρειτῶν μὴ εἰσέλθητε· πορεύεσθε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ [1]). Auch hier liegt, wie bei Spruch V, Ezech. 34, 15. 16: ἐγὼ βοσκήσω τὰ πρόβατά μου . . . . τὸ ἀπολωλὸς ζητήσω κτλ., zugrunde, und die Sendung zu den verlorenen Schafen enthält implicite das ζητῆσαι καὶ σῶσαι. Ob die Sendung dem ganzen Volk oder einem Teile gilt, darf man hier nicht fragen; ausgeschlossen aber sind die Samariter und Heiden: das hat Jesus unzweifelhaft gesagt. Ob Ausnahmen möglich sind, ob die Samariter und Heiden herzugebracht werden können durch Vermittelung des Hauses Israel, ferner ob die Sendung ihren Zweck wirklich erreicht oder ob sie, weil sie es nicht tut, nachträglich von Gott geändert und auf Andere bezogen wird, darf hier ebenfalls nicht gefragt werden. Genug, daß wir wissen, daß Jesus sich ausschließlich als den Heiland seines Volks empfunden und dieser Empfindung einen starken Ausdruck gegeben hat: „Meine Sendung gilt den Verlorenen aus dem Hause Israel" [2]).

1) Daß die Jünger sich hierauf beschränken sollen, steht implicite auch 10, 23.

2) Das ἀπεστάλην mit einer Bestimmungsangabe findet sich im Munde Jesu bei den Synoptikern nur noch Luk. 4, 43; aber es wurde oben gezeigt, daß diese Stelle nicht in Betracht kommt, da sie eine willkürliche Veränderung von Mark. 1, 38 ist.

Aus dem Johannes-Evangelium läßt sich zu diesen Worten nichts Sicheres oder auch nur Wahrscheinliches hinzufügen. Das so überaus häufig sich bei ihm findende ἔρχεσθαι — ich zähle 156 Stellen — wird nicht selten in demselben Sinne gebraucht, wie wir es eben bei den Synoptikern kennen gelernt haben (und ebenso ἀποστέλλεσθαι und πέμπεσθαι), aber daß wir hier echte Herrnworte vor uns haben, erscheint ausgeschlossen. Fast überall kommt es dem Verfasser des 4. Evangeliums nur darauf an, Jesum sagen zu lassen, daß er wirklich von Gott gesandt und von ihm ausgegangen sei und daß er in seinem Namen und nicht in dem eigenen gekommen sei (s. vor allem 11, 42 und 17, 8. 18. 21. 23. 25). Der nicht seltene Zusatz „in die Welt", zeigt dabei den neuen, Jesus selbst fremden Horizont [1]). Darüber hinaus sind nur sechs Sprüche kurz zu betrachten (zwei sind identisch); von ihnen berühren sich drei mit den synoptischen:

Joh. 3, 17: „Nicht hat Gott den Sohn in die Welt gesandt, daß er die Welt richte, sondern damit die Welt errettet würde durch ihn", cf. 12, 47: „Denn ich bin nicht gekommen, daß ich die Welt richte, sondern damit ich die Welt errette".

Joh. 10, 10: „Ich bin gekommen, daß sie das Leben haben und Ueberfluß haben".

Hier liegt ein Zusammenhang mit Spruch VI vor, aber auch nicht mehr. Man sieht, in welcher Richtung der echte Spruch umgearbeitet worden ist. Freilich kann Jesus bei Johannes auch umgekehrt sagen (9, 39): „Zum Gericht bin ich in diese Welt gekommen, damit die nicht Sehenden sähen und die Sehenden blind würden." Doch widerstreitet der Spruch dem ersten und zweiten nicht; Gericht und Gericht sind in beiden Fällen verschieden. Auch der synoptische Jesus kennt dieses Gericht. Ganz johanneisch lauten die beiden letzten Sprüche:

Joh. 12, 46: „Ich bin als Licht in die Welt gekom-

1) Dieser Zusatz stammt aus dem apostolischen Bekenntnis, wo er ganz am Platze ist, s. I Tim. 1, 15.

men, damit Jeder, der an mich glaubt, nicht im Finstern bleibe“, und Joh. 18, 37: „Ich bin dazu geboren und in die Welt gekommen, daß ich für die Wahrheit Zeugnis ablege“. Ein zuverlässiges Herrnwort stellt keiner dieser beiden Sprüche dar.

Die acht Sprüche aus den Synoptikern, die wir zusammengestellt und untersucht haben, enthalten nur wenige Worte, aber wie viel ist in ihnen gesagt! Ungesucht schließen sie sich zu einer Einheit zusammen, die für die Charakteristik Jesu und für den Umfang und die Art seines Werks gleich bedeutend ist.

An die Spitze tritt die Verkündigung: „Ich bin gekommen, um zu erretten.“ Nicht weniger als vier Sprüche von den acht enthalten diesen Gedanken (II, V, VI, VIII). Er findet sich sowohl bei Markus als im Sondergut des Matthäus und des Lukas, und selbst Johannes hat ihm zweimal Ausdruck gegeben. Nur Q bietet ihn nicht, aber es hat dafür (Matth. 11, 3 ff. = Luk. 7, 20 ff.) die Botschaft an den Täufer (als Antwort auf die Frage: „Bist du der Kommende oder sollen wir einen anderen erwarten?“): „Die Blinden sehen und die Lahmen gehen, die Aussätzigen werden rein und die Tauben hören, die Toten werden erweckt und die Armen erhalten frohe Botschaft.“ Diese Antwort entspricht genau dem programmatischen Satze: „Ich bin gekommen, um zu erretten“, ja sie verstärkt sie noch: „Ich bin der Kommende, weil ich errette.“ Der Spruch gehört demnach als vollbürtiger (als IX.) in unsere Sammlung (also ist Q in ihr nicht nur durch Matth. 10, 34 ff. = Luk. 12, 51. 53 vertreten, was wichtig ist). Jesus hat in ihm den Zweck seines Kommens ausdrücklich angegeben. Diesmal ist Jesaj. 35, 5 f. und 61, 1 benützt. Die Frage, ob die genannten Wunder geistig zu verstehen sind, ist für Matth. und Luk. zu verneinen, wahrscheinlich auch für Jesus selbst. Aber daß Jesus von Totenerweckungen im Wortsinn hier gesprochen haben soll, ist doch

nicht leicht anzunehmen. Uebrigens folgt aus der Erzählung, daß Johannes keine Wunder getan hat.

Die, zu welchen er kommt, bezeichnet Jesus als „Verlorene" (V, VIII), als „Kranke, Tote und Arme" (IX), und als „Sünder" (II); sie „ruft er" (II) und „rettet" sie (V, VI). Mag auch der Ausdruck „retten" (σῶσαι) spezifisch lukanisch sein, so ist doch die Sache damit richtig getroffen; denn das „rufen" (καλεῖν) bedeutet schließlich nichts Anderes, und die Antwort an den Täufer fordert die Zusammenfassung „σῶσαι".

Die „Verlorenen" und die „Sünder" werden aber durch die Entgegenstellung: „nicht die Gerechten" noch genauer charakterisiert; es sind wirklich die Sterbenden und Schuldbeladenen, die ohne ihn verderben müßten. Nur ihnen gilt sein Kommen; mit den „Gerechten", die durch präzise Gesetzesbeobachtung sich Gerechtigkeit selbst beschaffen, hat er es überhaupt nicht zu tun. Und nur den verlorenen Schafen des jüdischen Volks gilt sein Kommen; ausdrücklich bemerkt er, daß er sich auf diese zu beschränken habe (VIII). Wenn andere Stellen dem zu widersprechen scheinen, so gilt einerseits, daß die Ausnahme die Regel bestätigt (das kananäische Weib), andererseits daß es Gottes Sache ist, die leeren Plätze an der Tafel mit Heiden zu besetzen (Matth. 8, 11 f.).

Von dem „Reich Gottes" ist in unseren Sprüchen nirgendwo die Rede; aber das Reich ist schließlich doch gemeint, wenn Jesus sagt, er sei gekommen Sünder zu „rufen". Er ruft sie zunächst zu sich, um sie dann in das Reich Gottes zu führen.

Durch die Botschaft: „Ich bin gekommen Sünder zu rufen und Seelen nicht zu verderben, sondern zu retten", tritt Jesus der Verkündigung des Täufers gegenüber. Hier liegt die eigentliche Unterscheidung zwischen ihm und dem Täufer. Dieser zielte gradenwegs mit seiner Predigt auf das Gericht und setzt ausschließlich dieses Motiv in Kraft; für Jesus aber bildet das Gericht nur den letzten Zielpunkt; er schiebt seine Heilandstätigkeit, um derenwillen er gekommen ist, dazwischen und macht sie zur Hauptsache. —

Der zweite Hauptgedanke liegt in der Verkündigung: „Ich bin gekommen, das Gesetz (und die Propheten) zu vollenden, nicht sie aufzulösen“ (VII). Er ist ebenso klar und scharf formuliert wie der Gedanke der Errettung, die seinen Beruf ausmacht. Eine gesetzgeberische Aufgabe legt sich Jesus bei, eine gesetzgeberische Aufgabe, die sich auf dem Boden des alten Gesetzes vollzieht, welches bleiben wird. Die Aufgabe aber ist eine abschließende: um Vollendung des Gesetzes handelt es sich. Auch hier ist der Unterschied vom Täufer sehr groß; augenscheinlich hat dieser die Gesetzesfrage überhaupt nicht berührt; Jesus nimmt Stellung zu ihr und nimmt sie für sich in Beschlag. Nach seinem Selbstzeugnis ist der Zweck seines Kommens und damit seine Bedeutung darin gegeben, daß er Erretter und Gesetzgeber zugleich ist. Darin tritt aber eine frappante Parallele zu Moses hervor, wie sein Bild in der Ueberlieferung lebendig war. Jesus erscheint nach seinem Selbstzeugnis als zweiter Moses; aber er geht als Erretter auf die Einzelnen (nämlich die Armen, die Kranken, die Sünder, die Verlorenen) und als Gesetzgeber ausschließlich auf die Herzensgesinnung. Daß er sich wirklich als neuer, abschließender Gesetzgeber weiß, zeigen nicht nur die Ausführungen der Gebote in Matth. 5, sondern noch stärker die außerordentlichen Worte: „ich bin gekommen, um das Gesetz zu vollenden“; aber auch sein ganzes Verhalten dem Gesetz gegenüber beweist es. Erlöser und Gesetzgeber: damit ist eigentlich alles erschöpft, was die Bedeutung seines Kommens ausmacht; aber er hat darüber hinaus doch noch Bedeutendes zu sagen.

Sowohl die Art seiner Erlösung als auch die Art seiner Gesetzgebung zielen auf die Liebe und zwar die dienende Liebe; denn dem Verlorenen nachzugehen und es zu retten, ist Sache der dienenden Liebe, und die neue Gesetzgebung führt von allen Seiten auf das eine Hauptgebot: „Liebe deinen Nächsten als dich selbst“, d. h. diene ihm

mit aufopfernder Liebe. Nun ist aber noch ausdrücklich überliefert (III), daß Jesus gesagt hat: „Ich bin nicht gekommen, mich bedienen zu lassen, sondern zu dienen". Programmatisch im strengen Sinn sind nur die beiden Sätze: „Ich bin gekommen zu erretten" und „Ich bin gekommen, das Gesetz zu vollenden", aber die Verkündigung: „Ich bin gekommen, um zu dienen", ist doch auch ein Programm; denn wie es ihn selbst in seinem Wirken charakterisiert, so ist es, da dieses sein Wirken vorbildlich sein soll, auch als allgemeine ethische Maxime gemeint, welche die Werte dieser Welt umwertet [1]). Ob Jesus selbst in den Dienst, den er leistet, die Darbringung seines Lebens als Lösegeld Vieler ausdrücklich eingerechnet hat, das mußten wir dahin gestellt sein lassen; aber die Frage ist nicht von so großem Belang, als man gewöhnlich annimmt. Wenn er überhaupt seinen Tod ins Auge gefaßt hat — und das eifrige Bestreben, dies in Abrede zu stellen, ist angesichts der Situationen, in denen er sich in der Regel befand, einfach wunderlich — und sich als den guten Hirten wußte, so hat Johannes nur das Nächstliegende ausgesprochen, wenn er Jesus das Wort in den Mund legt, daß der gute Hirte sein Leben für seine Schafe lasse. Ob es Jesus wirklich gesprochen hat, ob er in einer anderen Wendung sein Leben als ein wertvolles Objekt zur Loskaufung Anderer bezeichnet hat, ist nicht sicher auszumachen; aber wenn er sein Wirken generell als „Dienst" bezeichnet, so ist der Tod erst recht darin eingeschlossen; denn der höchste Dienst ist — so war es und so wird es bleiben — die Hingabe des Lebens. Was es aber in der Geschichte bedeutet, daß Jesus ausdrücklich gesagt hat, er sei nicht gekommen, sich bedienen zu lassen, sondern zu „dienen", das läßt sich in Worten gar nicht aussagen! Aller Fortschritt der Ethik in den neunzehn Jahrhunderten, die seitdem verflossen sind, hat hierin seinen mächtigsten Hebel gehabt.

Die beiden noch übrigen Stellen, an denen Jesus von dem Zweck seines Kommens spricht (I, IV), haben nicht die

1) So hat es auch die Ueberlieferung verstanden, s. den Kontext.

Bedeutung der vorigen, da sie im Grunde nicht von dem Zweck des Kommens selbst sprechen, sondern von der Art, wie sich derselbe durchsetzt. Die stärksten Ausdrücke sind hier für Jesus gerade stark genug gewesen — das Schwert und das Feuer; das Schwert der Zwietracht in den Häusern, die sein Wort notwendig erregen muß, und das Feuer, welches das Land zugleich brennen und läutern soll. Sie zu bringen ist er gekommen. Aber der Brand, den er auf das Land geworfen hat, will noch nicht brennen — das ist sein schmerzliches Bekenntnis! Die große begeisternde, das ganze Volk erfassende Bewegung, in der das Alte untergeht und ein Neues emporsteigt, ist noch nicht da — wird sie je kommen? Dagegen schaut man nach einem faulen Frieden aus und will nicht wissen und sehen, daß das Neue die schwersten Prüfungen auferlegt und die größten Opfer verlangt, daß es in der Gegenwart nicht den Frieden bedeutet, sondern den Krieg, den Krieg in den Familien und Häusern! „Ich bin gekommen, Feuer auf das Land zu werfen und das Schwert zu bringen“ — das sind nicht die einzigen paradoxen Sätze unter den acht Sprüchen, vielmehr sind sie im Grunde alle paradox. Paradox ist, daß er Sünder ruft und nicht Gerechte, daß er Verlorenes sucht und rettet, daß er kein Herr und Herrscher sein will, sondern ein Diener, daß er trotz seiner Bekämpfung der Gesetzeslehrer das Gesetz nicht auflösen, sondern vollenden will! Eben das alles verstehen die Hörer, ja auch die Jünger nicht; daher die Abwehr der Mißverständnisse: „Wähnet ihr?“ „Glaubet nicht“, usw.! Er muß diesen Mißverständnissen gegenüber das, was er verkündigt und tut, kraftvoll zusammenfassen, damit es deutlich werde. Ein Programm, Devisen muß er geben, damit sie begreifen. Aus klarer Reflexion über seine Aufgabe geboren sind alle diese Sätze; in festen und starken Linien gräbt er sie wie in einen Fels ein. Nun sind sie trotz ihrer Paradoxie unmißverständlich, unvergänglich und sichern das, was er gewollt hat und was durch ihn werden soll! Nur wenige Worte sind es, und es ist doch eigentlich Alles in ihnen gesagt. Einen Zufall mag man

es nennen, daß unter der Aufschrift: „Ich bin gekommen" Zweck, Aufgabe und Modalität des Werks Jesu wirklich erschöpft erscheint, und selbst der Ton eines herben und klagenden Wunsches nicht fehlt.

Alles ist hier neu und lebt doch aus den Worten des Alten Testaments! Die Ezechielstelle vom verlorenen Schaf, das wiedergebracht wird, die Jesajasstellen von der Heilung der Kranken und der Trostverkündigung an die Armen, die Michastelle von der Zwietracht, ferner die Unverbrüchlichkeit des Gesetzes — alles kommt zu neuer Kraft. Nichts ist antinomistisch, und doch bedeutet diese „Vollendung" des Gesetzes seine totale Umbildung. Sie ist nur deshalb nicht Aufhebung, weil sie den Gotteswillen nicht aufhebt, dessen Ausdruck das Gesetz war und ist.

Aber noch ist die Einleitung zu überlegen, die alle diese Sprüche eröffnet: „Ich bin gekommen". Wer ist denn dieses „Ich", das hier gekommen ist? Bei der Beantwortung ist von dem Ausdruck „Menschensohn" abzusehen; denn man hat, wie bereits bemerkt, keine Gewähr, daß er dort richtig steht, wo er steht, und man weiß auch noch immer nicht, ob er eine unmißverständliche *messianische* Bezeichnung war oder nicht. Unzweifelhaft liegt in diesem „Ich bin gekommen", mag es wen immer bedeuten, etwas *Autoritatives* und *Abschließendes*. Es liegt in ihm das Bewußtsein einer göttlichen Sendung, wie es ja auch mit dem Ausdruck „Ich bin gesandt" wechselt. Das *Abschließende* aber ergibt sich aus den Zweckbestimmungen. Wer gekommen ist, das Gesetz zu *vollenden*, wer gesandt ist, um die verlorenen Schafe wiederzubringen d. h. die Weissagung über das Kommen Gottes selbst zu erfüllen, wer mit Feuer und Schwert kommt, *der kommt als der Abschließende und Letzte*. Kommt er als Messias? ist er der Messias? Das hat Jesus in diesen Worten nicht gesagt, und wir dürfen nichts Anderes in seine Worte legen, als was sie enthalten. Die Frage nach dem „messianischen Bewußtsein"

Jesu ist fast an allen Stellen seiner Geschichte eine plumpe und falsch gestellte Frage. Sie ist es deshalb, weil der Begriff des Messias nur innerhalb des Vollzugs der königlichen und richterlichen Aufgabe, deren Zeit doch noch nicht gekommen war, ein eindeutiger ist und weil kein menschliches Bewußtsein fähig ist, sich mit dem messianischen Bewußtsein vollkommen und stetig zu identifizieren. Wo daher der Tatbestand es nicht fordert, daß Jesus die Messianität (stets nur im Sinne des Messias designatus) in Anspruch genommen hat, da soll man sie nicht eintragen. Aber ist die Vollendung des Gesetzes („Ich aber sage euch“), ist die Rettung des Verlorenen usw. nicht Sache des Messias? Ja und Nein! Sie ist es, weil alle diese Funktionen abschließende sind; aber messianisches Tun im eigentlichen Sinn sind sie nicht, und darum brauchte Jesus sich nicht als Messias zu wissen, wenn er sie verkündigte und vollzog. Er brauchte über sich selber nicht mehr zu wissen, ja man darf kühnlich sagen — er konnte über sich selber nicht mehr wissen als das, was aus dem Berufswerk hervorging, welches ihm der Vater anvertraut hatte. Dieses Berufswerk wurde ihm an den einzelnen Aufgaben und Werken gegenständlich, und nur in diesen Aufgaben und Werken erfaßte er sich selbst und ist er zu erfassen. In dem Moment, in dem man davon abweicht, gerät man in die Untiefen der „Christologie“; aber er war das, was er wirkte, er war es selbst und bedarf keiner Christologie. — —

Die theologisch-historische Arbeit war zu allen Zeiten in Gefahr, ihr Bestes um irgend ein Linsengericht zu verkaufen. Statt ihre eigenen großen Probleme zu bearbeiten und im Zentrum der Fragen zu verharren, läßt sie sich die Probleme von außen diktieren. Sie schiebt untergeordnete Probleme in den Mittelpunkt, und so entsteht eine Unsicherheit und eine wogende Konfusion; denn die meisten jener Probleme sind von hoffnungsloser Dunkelheit, mögen sie nun von der Philosophie oder der „Religionsgeschichte“ diktiert sein. Wir besitzen dagegen an den Gleichnissen Jesu, wie uns

Jülicher aufs neue gezeigt hat, und an einer bedeutenden Anzahl seiner Sprüche eine feste, sichere und umfassende Grundlage. Auf dieser Grundlage ist die Verkündigung Jesu und aus der Verkündigung sein Charakterbild deutlich zu erfassen. Die festen Züge, die sich hier ergeben, sollten vor aller weiterer Forschung, die Niemand abschneiden will, wie in Erz gegraben vor dem Forscher stehen. Aber wie viel fehlt daran! Die vollständige Deroute der Forschung über Jesus, wie wir sie vor uns sehen, ist die Folge. Wenn diese kleine Abhandlung den Erfolg haben sollte, zu zeigen, was hier sicherer Besitz ist und wie deshalb die Probleme der Forschung abzustufen sind, so ist ihr Zweck erfüllt.

Das Werk Christi.

Ein Entwurf von

Pfarrer Lic. Dr. **Rittelmeyer** in Nürnberg.

Dieser Entwurf entstammt folgenden Bedürfnissen: 1. das Werk Christi unter einem ganz einheitlichen Gesichtspunkt zu betrachten, sodaß alles Einzelne nur als Entfaltung des Einen erscheint; 2. diesen Gesichtspunkt nicht aus einer dialektischen Bearbeitung der biblischen Aussagen, sondern aus der richtigen Erfassung des Prinzips der Christuswirkung zu gewinnen; 3. auf diese Weise Werk Christi und Person Christi noch enger zusammenzuschließen; 4. in diesem Zusammenhang den Aussagen der alten Dogmatik voll gerecht zu werden, aber sie überall restlos aus dem Mythologischen ins Psychologische, aus dem Juristischen ins Ethische, aus dem Rituellen ins Religiöse zu übertragen, und so gleichzeitig die dogmatische Entwicklung des letzten Jahrhunderts zur Geltung zu bringen; 5. die alte Auffassung, daß der Tod Christi zentrale Bedeutung hat, mit der modernen Auffassung, der Person und Leben Christi im Mittelpunkt stehen, innerlich auszugleichen; 6. die Vorstellungen von Sünde und Schuld, auf denen sich die alte Dogmatik aufbaut, der gegenwärtigen Erfahrung gemäß umzugestalten, gegenüber aller Verflachung ihrer Vertiefung zu dienen, indem hinter das Bewußtsein (der Schuld etwa) auf das Wesen zurückgegangen wird; 7. das ganze Geschehen der sogenannten „Heilsgeschichte“ aus seiner Isolierung zu lösen und die zu Grunde liegenden Heilsgesetze zur Anschauung zu bringen; 8. den geschichtlichen Gott der evangelischen Dog-

matik dem gegenwärtigen Gott der Mystik innerlich anzunähern. —

Es ist üblich, von den biblischen Aussagen über das Werk Christi auszugehen und diese nach den eigenen religionsphilosophischen Voraussetzungen zu bearbeiten. Das ist nicht einwandfrei. Vielmehr gilt es, die inneren Erfahrungen zu erfassen, die in den biblischen Aussagen selbst erst nach Ausdruck ringen. Denn die Bibel enthält ja nicht wunderhafte Enthüllungen über ein göttliches Geschehen, das an sich geheimnisvoll wäre, Enthüllungen, die zu diesem Geschehen erst hinzukommen und es verständlich machen und vollenden müßten, sondern sie enthält die ersten und bedeutsamsten Versuche, die außerordentlichen Erlebnisse jener Zeit auf Grund der von ihnen ausgegangenen Wirkungen zu deuten. Wenn wir demnach fragen: welches ist die innere Wirklichkeit, in der sich die tatsächliche Wirkung Christi in den Herzen kundgibt, so sind wir einerseits genötigt, zur Bibel auch die Kirchengeschichte und ihre Erfahrungen ergänzend und bestätigend hinzuzunehmen, andrerseits aber müssen wir die Wirkung Christi auf die Menschheit in ihrem zentralen Kern zu erfassen suchen. Es gilt nicht, einzelne Aussagen über Christus zusammenzustellen und dialektisch zu verbinden, sondern es gilt, das Prinzip der Christuswirkung herauszufinden, das vielleicht nirgends zu seiner vollen Auswirkung gekommen, aber seiner Tendenz nach überall zu erkennen ist. Als solches Prinzip erscheint uns (vergl. meinen Artikel „Christologie" in „Die Religion in Geschichte und Gegenwart") die Loslösung des Menschen von dem selbstsüchtigen Eigenleben und die Versetzung in eine innerste Lebensgemeinschaft mit Gott, in dessen Wesen die heilige Güte im Vordergrund steht. Dies Gottesleben, wie wir am umfassendsten sagen können, dies „Reich Gottes" der Menschheit gebracht zu haben, ist das „Werk" oder — wie wir lieber sagen, damit nicht der Anschein einer der Persönlichkeit gegenüber verhältnismäßig selbständigen Leistung entsteht — die Lebenstat Christi. Die intimeren

Fragen der Christologie sollten eigentlich erst nach Darstellung dieser Lebenstat besprochen werden. Diese eine Lebenstat nun läßt sich nach dreifacher Richtung entfalten.

I. Sie bestand einmal in der vollen Offenbarung dieses Gotteslebens. An Christus ist der Menschheit damals und immer wieder aufgegangen, wie ein solches Gottesleben beschaffen ist. Die Willensregungen Christi erscheinen wie aus dem Willen Gottes selbst geboren, und seine Taten gehen rein aus seinen Willensregungen hervor. So erscheint das Leben Christi wie eine klare Schrift, die von der Hand Gottes selbst geschrieben ist. Das Menschliche in Christus ist wie ein gelegentlich zitterndes, aber gehorsames Werkzeug des göttlichen Geistes. Und zu der Tat tritt das begleitende Wort. Christi Worte haben die Verwirklichung dieses Gotteslebens zu ihrem Zweck, die Darstellung dieses Gotteslebens zu ihrem Wesen und den Besitz dieses Gotteslebens zu ihrer Voraussetzung. Anschaulich spricht die Kirchenlehre von einem „prophetischen Amt" Christi, das sie in Wunder und Wort ausgeübt denkt. Aber der Begriff des Wunders ist hier durch den weiteren und tieferen der Gottestat Christi zu ersetzen, deren Wesen nicht im Uebernatürlichen und deren Absicht nicht im äußeren Erweis seiner Sendung liegt, sondern vielmehr in der Offenbarung der Lebensgemeinschaft mit Gott, indem sie aus der Gesinnung Gottes selbst geboren und auf das Ziel Gottes selbst gerichtet ist. Zu diesen Gottestaten gehören dann nicht nur die Heilungen und Aehnliches, sondern ebenso das Essen mit den Zöllnern, der Zug nach Jerusalem und die Selbstauslieferung an die Feinde. Die Worte Christi aber sind nicht göttliche Botschaften, die durch ihn nur vermittelt wären, sondern ebenfalls Offenbarungen seines Gotteslebens nach den verschiedensten Beziehungen hin. Sagt man uns, die Idee „liebe es nicht", ihre ganze Fülle in eine geschichtliche Einzelerscheinung auszugießen, so erwidern wir, daß in der Geschichte die Ideen allerdings immer nur als Potenzen auftreten können, die sich mit größerer oder geringerer Kraft durchsetzen. Wo aber eine geschichtliche Potenz, wie das Gottesleben Christi,

sich allen herantretenden Widerständen, und zwar größten Widerständen, gewachsen, ja überlegen gezeigt hat, da kann man, indem man das Geschichtliche ins Gedankliche erhebt, auf diesen speziellen Fall angewandt, mit Recht sagen, das Leben Christi sei, ideell betrachtet, die volle Offenbarung des Gotteslebens in der Menschheit gewesen. Doch läßt sich das nur theoretisch scheiden davon, daß

II. historisch betrachtet, das Leben Christi uns die volle Erschließung dieses Gotteslebens gebracht hat. Ein so freies, zuversichtliches, innerlich-persönliches Verbundensein mit Gott, wie es sich in der Einflußsphäre Christi herausgebildet hat, findet sich im Umkreis der Geschichte sonst nirgends. Die Erfahrung der Christenheit geht nun dahin, daß dies Verbundensein mit Gott entscheidend durch den Tod Christi gewonnen worden ist. Schon die einfache Erwägung aber, daß es eben nicht ein beliebiger Tod, sondern der Tod Christi war, macht uns deutlich, daß der Tod Christi von seinem Leben nicht isoliert werden darf. Das Gottesleben in Christus ging einfach ein in die Geschichte. Weiter geschah im wesentlichen nichts. Doch dies Eingehen in die Geschichte brachte naturgemäß den schärfsten Konflikt zwischen diesem Gottesleben und dem selbstsüchtigen Eigenleben der Menschheit. In diesem Konflikt unterlag Christus äußerlich völlig, erwies sich aber innerlich ebenso völlig als überlegen. So wurde mitten in diese Welt hinein, und zwar an dunkelster Stelle, eine neue Welt gepflanzt. Indem das Gottesleben im äußersten Konflikt ruhig aushält, zeigt es seinen unbedingten Willen gegenüber der Welt. Indem es im äußersten Konflikt innerlich siegt, zeigt es seine völlige Ueberlegenheit über die Welt. Indem es im äußersten Konflikt sich am mächtigsten entfaltet, übt es seine stärkste Anziehungskraft auf die Welt. Was damals geschehen ist, nicht nur im Tod Christi, aber bis in den Tod Christi hinein, der ganze Triumph des Gotteslebens im Konflikt mit dem selbstsüchtigen Eigenleben, läßt sich nun nach verschiedenen Seiten hin ins Auge fassen.

1. Man kann an das Tun Gottes denken, der ja

in Christus als der eigentlich Handelnde erscheint. Dann enthüllt sich uns der höchste und unbedingte Liebeswille Gottes gegenüber der Menschheit. Indem sich der menschliche Eigenwille gegen das Göttliche selbst wendet, kommt er in seiner ganzen Gottwidrigkeit zum Vorschein. Aber indem sich der göttliche Liebeswille auch unter der größten Gottwidrigkeit behauptet, kommt er in seiner ganzen Unbedingtheit an den Tag. Nicht um ein oberflächliches Uebersehen der menschlichen Sünde handelt es sich, sondern um ein tiefstes Ueberwinden. Denn dies Ueberwinden erfolgt nicht von außen her mittels Gewalt und Strafe, sondern von innen her durch Erweckung des Gewissens. Da diese innerliche Ueberwindung der menschlichen Sünde nur möglich war dadurch, daß Jesus dem äußersten Leiden nicht aus dem Wege ging, ist es durchaus berechtigt zu sagen: Das Leiden Christi ersparte es denen, die es auf sich wirken lassen, daß ihnen auf dem andern Wege der göttlichen Gerichte der Ernst der Sünde und die Heiligkeit Gottes zum Bewußtsein gebracht werde. Hier liegt das religiös bleibend Wertvolle an dem alt-christlichen Gedanken, daß das Leiden Christi sühnende Bedeutung habe. Nicht so, als ob zwischen den beiden entgegengesetzten göttlichen Eigenschaften der Heiligkeit und der Liebe eine „Spannung" bestanden hätte, die in der Veranstaltung einer Sühne ihren Ausgleich suchte, wohl aber so, daß die göttliche Liebe sich der Welt nicht kund tun konnte, ohne daß zugleich seine Heiligkeit in Erscheinung trat, und daß beide zusammen auf eine innerliche Ueberwindung der Sünde hindrängten, auch wenn dabei das Leiden auf den Träger des göttlichen Liebeswillens fiel, statt, wie verdient, auf die Träger des menschlichen Sündenwillens. Das ganze Geschehen hat aber nichts Willkürliches und Erdachtes an sich, sondern entspricht unmittelbarer göttlicher Notwendigkeit und offenbart uns tiefe göttliche Lebensgesetze. Wo immer das Gute und Göttliche in der Welt hervortritt, kommt mit dem Guten zugleich das Böse zur Offenbarung, und nur durch das Leiden des Guten hindurch kann der wahre Sieg über das Böse, die innere Ueberwindung, errungen

werden. Auch das Leiden einer edlen Mutter um ihren ungeratenen Sohn kann in diesem Sinn sühnende Bedeutung haben, da es an ihm zu bewirken vermag, was sonst nur durch die Strafe erreicht werden könnte. Dies göttliche Geschehen in Christus hat etwas Objektives an sich, das dem Subjekt gar nicht immer eigens ins Bewußtsein zu treten braucht, d. h. z. B.: auch wenn wir an die Worte Christi denken, wirken sie doch eben auf dem Hintergrund seines ganzen Lebens, in dem Gott versöhnend gegenwärtig ist.

2. In dem großen Konflikt zwischen Gottesleben und Selbstsuchtsleben kann aber auch das menschliche Verhalten Christi ins Auge gefaßt werden. Dies menschliche Verhalten Christi kann betrachtet werden im Hinblick auf Gott, im Hinblick auf die Menschen und im Hinblick auf sein eigenes Leben. In letzterer Beziehung hat Christus sein Leben zum Opfer gebracht, nicht nur am Kreuz, sondern in jedem Augenblick, da er dem Dienst des göttlichen Willens sein ganzes menschliches Sein unterordnete. Ohne solches Opfer wäre es zu einer vollen Erschließung des Gotteslebens nicht gekommen, — nicht in dem Sinn, als ob Gott eines objektiven Opfers bedurft hätte, um verzeihen zu dürfen, wohl aber in dem Sinn, daß die ganze Größe des göttlichen Liebeswillens der Menschheit nicht hätte offenbar werden können, wenn nicht das menschliche Dasein des Trägers dieses Liebeswillens ihm bis in den Tod, d. h. absolut, zur Verfügung gestellt worden wäre. In bezug auf Gott betrachtet erscheint das Verhalten Christi als die reine Erfüllung des göttlichen Willens. Man könnte dies als „Genugtuung“ bezeichnen, aber nicht in dem Sinn, als ob der göttlichen Heiligkeit einmal hätten alle Ansprüche erfüllt werden müssen durch Einen, der dazu nicht verpflichtet war, damit nun die Liebe freien Lauf habe, wohl aber in dem Sinn, daß die reine Erfüllung des göttlichen Willens die Voraussetzung war, wenn der göttliche Liebeswille in einem Menschen sollte zur Offenbarung kommen. In bezug auf die Menschen betrachtet aber erscheint das Verhalten Christi als Hingabe für die Brüder. Während

das Leiden im göttlichen Weltplan im allgemeinen den Sinn hat, die Menschen durch den Schmerz der Sündenfolgen zur Abkehr von der Sünde zu erziehen, leuchtet im Leben Christi eine andere Bedeutung des Leidens auf, wie sie in dem Gedanken der „Stellvertretung“ ausgesprochen ist, — nicht in dem Sinn, als ob einmal Einer die Strafe Gottes hätte abbüßen müssen, damit die Andern straflos ausgehen können, wohl aber in dem Sinn, daß ohne die Liebeshingabe Christi für die Brüder diesen der höchste Dienst, die innere Ueberwindung ihres Gewissens und damit auch die Befreiung von strengeren Maßnahmen Gottes zu ihrer Erziehung, nicht zu leisten war. Nirgends brauchen hier die Gedanken des alten Dogmas verloren zu gehen. Sie werden nur überall völlig aus dem Mythologischen ins Psychologische, aus dem Juristischen ins Ethische, aus dem Rituellen ins Religiöse erhoben. Sie werden nicht bloß als Deutungen des Sterbens Christi, sondern als Notwendigkeiten seines Lebens verständlich gemacht. Und sie werden schließlich über alle willkürliche Vereinzelung und scheinbare Unwiederholbarkeit hinausgehoben und als innere göttliche Lebensgesetze zum Bewußtsein gebracht, die überall gelten, wo das Göttliche, z. B. in der Form des Guten, in der Menschenwelt erscheint. Wenn überall das Gute umsomehr — nicht bloß siegreich, sondern wahrhaft gut ist, je mehr es in der Selbsthingabe an Gott zugunsten der Brüder sich darlebt, so sind diese göttlichen Lebensgesetze in Christus nicht nur zur höchsten Auswirkung gekommen, sondern haben bei ihm den wesentlichen Inhalt seines Lebens ausgemacht.

3. Man kann den großen Konflikt schließlich auch betrachten unter dem Gesichtspunkt des Erlebens der Menschheit. Dieses läßt sich dann in zwei Momente auseinanderlegen. Durch nichts, auch durch kein äußeres Gericht, hätte die Menschheit so die Verwerflichkeit des widergöttlichen Selbstsuchtslebens erfahren und davon innerlich befreit werden können, und durch nichts, auch durch keine äußere Erscheinung Gottes, hätte sie so die Herrlichkeit des Gotteslebens erfahren

und innerlich damit verbunden werden können, als dadurch, daß einfach beide im schärfsten Konflikt miteinander ihr innerstes Wesen an den Tag brachten. Es ist die negative und positive Seite der selben Erfahrung, die in der christlichen Lehre als „Erlösung“ und „Versöhnung“ erscheinen. Wenn dabei die kirchliche Darstellung unter Zusammenfassung verschiedener biblischer Aeußerungen die Erlösung als eine Erlösung von Sünde, Tod und Teufel schildert, so ist dabei dieselbe Tatsache nur nach drei Seiten hin ins Auge gefaßt: einmal die Erlösung vom Selbstsuchtsleben nach seiner Wirkung (als Trennung von Gott in Sünde und Schuld), dann nach seinem Wesen (als Mangel an „Leben“, als Tod, von dem der äußere Tod nur eine Erscheinungsform ist), schließlich nach seiner Wirklichkeit als dem Einzelnen überlegene, weltbeherrschende Macht (die man sich deshalb noch nicht als eine Gott gegenüber gestellte Persönlichkeit zu denken braucht). Die Erlösung besteht aber nicht etwa bloß in einer Vergebung einzelner Sünden, sondern in einer inneren Befreiung aus dem ganzen gottwidrigen Zustand des Menschen. Und die Versöhnung besteht nicht bloß in einer Aufhebung des Schuldgefühls im Bewußtsein des Menschen, sondern in einer Vereinigung des menschlichen Grundwillens mit dem Willen Gottes; nicht in einer neuen Vorstellung, die ins Bewußtsein aufgenommen, sondern in einem neuen Wesen, das in unser Sein aufgenommen wird. Erlösung und Versöhnung sind auch nicht bloß einmal vollzogene geschichtliche Geschehnisse, die nur in ihrer Wirkung dem Einzelnen durch das kirchliche Amt noch zugeeignet werden müssen, vielmehr betrachten wir beides entweder prinzipiell als vollzogen in dem Augenblick, als sich die Vollmacht des Gotteslebens unter der Volloffenbarung des Selbstsuchtslebens siegreich behauptet hatte, oder empirisch als einen psychologischen Prozeß, der die Menschheit allmählich umgestaltet. Es ist demnach ebenso wahr zu sagen: Ich wurde erlöst in dem Augenblick, da Christus starb — wie es wahr ist zu sagen: Ich bin erlöst in dem Maß, als Christus über mich Gewalt gewinnt.

In anschaulicher Weise bringt die Kirchenlehre die Erschließung des neuen Lebens unter dem Titel des „hohepriesterlichen Amtes“ zur Darstellung, freilich nicht ohne daß die alten Opfervorstellungen mit ihrem ganzen geistigen Hintergrund die Gedankenführung zu stark beeinflußten. Das zeigt z. B. schon das Wort „Versöhnung“, das nach unserer Darstellung eigentlich durch ein umfassenderes Wort, wie Vereinigung mit Gott, ersetzt werden müßte. Wenn nun das hohepriesterliche Amt nach der Kirchenlehre auch jetzt noch fortdauert in der Fürbitte Christi für uns beim Vater, so wäre es freilich eine Gottes unwürdige Vorstellung, anzunehmen, daß er mit seiner Verzeihung wartet, bis Christus im Blick auf sein Werk ihn für uns darum bittet; wohl aber ist der innere Anschluß an Gott für uns bleibend durch die Lebenstat Christi vermittelt, sowohl geschichtlich, auch dort, wo Christus als der Mittler nicht eigens ins Bewußtsein tritt, wie psychologisch für den Einzelnen, der die volle Vereinigung mit Gott immer wieder durch nichts anderes so wie durch Christus gewinnen kann. Wie aber die alte Dogmatik das fürbittende Eintreten Christi für uns bald zum hohepriesterlichen, bald zum königlichen Amt rechnete, so stehen wir hier schon beim Uebergang zu

III. der *Uebertragung* des Gotteslebens. War unter I die Lebenstat Christi nach ihrer *ideellen* Seite in ihrem *Wesen* geschildert, unter II nach ihrer *historischen* Seite in ihrer *Wirklichkeit*, so sprechen wir jetzt (III) nach ihrer *psychologischen* Seite von ihrer *Wirkung*. Diese Wirkung geht aus von der Lebenstat als Ganzem, oder, wie wir auch sagen könnten, von Christus als von dem Vollendeten. Nicht so, als ob er *neben* seinem Werk „vom Himmel herab“ auf Menschenseelen wirkte, sondern so, daß er *in* seinem Werk lebt, aber nicht mehr als der Geschichtliche, sondern als der Uebergeschichtliche, als eine geschlossene geistige Potenz persönlichen Lebens, die, von Gott sichtbar anerkannt, über der Menschheit fortwirkt und sie in ein höheres Leben hineinhebt, in das Leben Gottes selbst, das in Christus lebendig war. In *diesem* Sinn ist er uns

„der Erhöhte“. Ist uns auch gewiß, daß Christus zugleich in einer höheren Welt fortlebt und fortwirkt, so ist er für uns doch nur zugänglich als der in seinem Werk Lebendige, freilich nicht bloß als abstrakte Kraft, sondern als Vollmacht persönlichen Lebens.

Die von ihm ausgehenden Wirkungen wahren Lebens schließen nun alle die, auf die sie wirken, zusammen zu einer Einheit neuen Lebens, zu einem „Reich“, zu einem inneren Organismus, der sich zugleich räumlich und zeitlich über die sichtbare Welt hin und in die unsichtbare Welt hinein entwickelt, und den die in Christus lebendigen Kräfte des Gotteslebens durchwalten. Dies „Reich der Gnade“ aber, von dem alle sichtbaren Kirchen nur mehr oder weniger mangelhafte Verkörperungen und für das sie nur mehr oder weniger taugliche Mittel sind, gibt sich dem Christen als der eigentliche Sinn und Zweck des Weltgeschehens kund. Entfaltet man diese Gewißheit nach rückwärts und vorwärts, so ergibt sich einmal die Ueberzeugung, daß alles Leben zuletzt diesem Gottesleben dient und ihm entgegenwächst, andrerseits die Ueberzeugung, daß dieses Gottesleben dereinst alles erfüllen und vollenden wird. In Christus erscheint der Gotteswille für diese Welt leibhaftig. Man kann in diesem Sinn ebensowohl sagen, daß Gott in ihm die Welt regiert, wie daß er mit Gott die Welt regiert, nicht anders freilich als jeder in dem Maß mit Gott die Welt regiert, wie in ihm der Wille Gottes die Herrschaft gewonnen hat. Der Wille Gottes, in dem Gott die Welt geschaffen hat, ist kein anderer als der in Christus lebendig war (Christus ist König im „Reich der Macht“); das Heil, das Gott der Welt zugedacht hat, ist kein anderes als das in Christus erschienen ist (Christus ist König im „Reich der Gnade“); das Ziel, dem Gott die Welt entgegenführt, ist kein anderes, als das in Christus offenbar geworden ist (Christus ist König im „Reich der Herrlichkeit“).

Über den gegenwärtigen Stand der Religionsphilosophie und deren Bedeutung für die Theologie.

Von

Professor E. W. Mayer in Straßburg[1]).

Es gehört zur Signatur der heutigen protestantischen theologischen Welt, daß sie den Problemen der Religionsphilosophie ein viel stärkeres Interesse entgegenbringt, als vor, sagen wir, etwa dreißig bis vierzig Jahren geschah.

Das hat verschiedene Gründe. Einmal hatte bekanntlich die Ritschlsche Schule, die damals die führende war, ihre Aufmerksamkeit ausschließlich oder doch fast ausschließlich auf das Christentum gerichtet. Dadurch, daß sie so die Forschung spezialisierte und mit einer gewissen Einseitigkeit auf eine einzelne Religion konzentrierte, hat sie einerseits die Religionsphilosophie in mancher Hinsicht gefördert, indem sie ihr wertvolles Einzelmaterial zubereitete — es genügt an die durchweg übersehene, jedoch ganz unleugbare Tatsache zu erinnern, daß bestimmte Grundgedanken A. Ritschls, gleichsam transponiert, in der scheinbar so anders gearteten Euckenschen Religionsphilosophie wiederkehren und da eine entscheidende Rolle spielen —, anderseits hat sie aber doch auch wieder wegen ihrer Einseitigkeit die Teilnahme von der Religionsphilosophie, die es eben nicht mit einer einzelnen Religion sondern mit dem Gesamtphänomen der Religion zu tun hat, abgelenkt. Mittlerweile setzte indessen, langsam vorbereitet durch die historischen Bestrebungen eines historischen Zeitalters, die religionsgeschichtliche Bewegung ein, und ihre Träger machten wieder energisch geltend,

1) Der Aufsatz deckt sich im wesentlichen mit einem auf der Elsässischen Pastoralkonferenz gehaltenen Vortrag.

was übrigens die alte Orthodoxie und der alte Rationalismus nie geleugnet hatten, daß sich das Christentum nicht so, wie einzelne Ritschlianer meinten, den andern Religionen gegenüber isolieren lasse. Zugleich begann in einer Generation, die zwar nicht kirchlich, auch nicht spezifisch christlich, aber doch religiös stark, und zwar in steigendem Maße, interessiert ist, eine intensivere Betätigung von Laien und Philosophen auf religionsphilosophischem Gebiet: ich führe nur die Namen einiger Forscher an wie die von Eucken, Siebeck, Natorp, H. Maier in Deutschland, Boutroux in Frankreich, Flournoy in der Schweiz, Frazer, A. Lang, Jevons in England, Höffding in Dänemark, James, Starbuck, Coe, Leuba, Pratt, Brinton, King, Ames in Amerika. So ist es wohl begreiflich, daß gerade jetzt in einer Theologischen Zeitschrift einmal die Frage in Erwägung gezogen wird: was bedeutet für die Theologie die heutige Religionsphilosophie? Was bietet und gibt sie uns? Was dürfen wir von der Religionsphilosophie erwarten und verlangen?

Es sei nun erlaubt, bei dem zu erstattenden Bericht und bei der anzustellenden Erörterung eine alte und doch auch wieder ganz moderne Disposition einzuhalten. Es möge unterschieden werden zwischen der Frage nach dem „Wesen und Ursprung der Religion" und der Frage nach der „Wahrheit und Geltung der Religion". Da man gegenwärtig der Ueberzeugung ist, und gewiß mit Recht [1]), daß die erste Frage sich nur lösen lasse mittels historisch-psychologischer Forschung, bezeichnet man sie wohl auch als das „religionspsychologische Problem". Dagegen bezeichnet man die Frage nach der Wahrheit und Geltung der Religion als das „erkenntnistheoretische Problem". Man könnte statt dessen vielleicht auch von einem „apologetischen" Problem sprechen; aber da es Philosophen und — Theologen gibt, die durch das Wort „Apologetik" verstimmt werden, wie man nun einmal durch die „Absicht" verstimmt zu werden pflegt, soll es lieber bei dem Ausdruck „erkenntnistheoretisch" sein Bewenden haben. Worte, mit denen sich trefflich streiten läßt, trennen uns ohnehin schon mehr, als nötig ist, in der Theologie.

Beide Probleme, das „religionspsychologische" und das „erkenntnistheoretische", berühren sich und können in einen sehr engen Zusammenhang treten. So vermag man beispielsweise selbstverständlich über die W a h r h e i t der Religion nichts auszumachen,

1) Vgl. Theologische Rundschau, XIII. Jahrgang, 1. Heft, S. 1 ff.

ohne sich vorher über das Wesen der Religion einigermaßen klar geworden zu sein. Ja, mehr als das: je nach den Ergebnissen über das Wesen und namentlich den Ursprung der Religion, zu denen die Religionspsychologie gelangt, kann eine etwaige Entscheidung zugunsten der Wahrheit oder Nicht-Wahrheit der Religion erheblich erleichtert oder erschwert werden. Die Religionspsychologie arbeitet der religiösen Erkenntnistheorie, will sagen, der Theorie von der Geltung oder Nichtgeltung der religiösen Erkenntnis, gleichsam unwillkürlich in die Hände, so daß man sich in bezug auf sie das Wort von einer „heuristischen Bedeutung psychologischer Betrachtungen für die Erkenntnistheorie" [1]) wohl aneignen kann. Trotzdem empfiehlt es sich dringend, die beiden Fragen prinzipiell auseinander zu halten und gesondert zu erörtern. Denn, wenn man bei dem Versuch das Wesen der Religion zu bestimmen bereits grundsätzlich Rücksicht nimmt auf die Frage nach der Wahrheit der Religion und voreilig nach ihr hinüberschielt, so liegt die Gefahr vor, daß durch die erfahrungsgemäß meist sehr leidenschaftliche Stellungnahme des Menschen für oder wider die Religion [2]) die Bestimmungen über das Wesen der Religion subjektiv gefärbt und gefälscht werden. Und eine Entscheidung über die Wahrheit der Religion, die von einer nicht objektiv richtigen Auffassung vom Wesen der Religion ausginge, wäre dann ihrerseits eo ipso verdächtig, ja, verfehlt. Darum kann man dem neuerdings von Wobbermin in mehreren Publikationen [3]) ausgesprochenen Verlangen nach einer „transzendental-psychologischen Methode"

---

1) Störring, Einführung in die Erkenntnistheorie, Leipzig, Engelmann, 1909.

2) Wer die moderne religionspsychologische Literatur kennt, weiß, wie stark das persönliche Verhältnis eines Forschers zur Religion stets droht, seine wissenschaftlichen Untersuchungen zu beeinflussen. Der Grundsatz der „Voraussetzungslosigkeit" ist vielleicht nirgends so schwer durchzuführen wie auf dem Gebiete der Religionswissenschaft. Das mag bedauernswert erscheinen; aber es ist so.

3) Wobbermin, Aufgabe und Bedeutung der Religionspsychologie, Berlin-Schöneberg, Protest. Schriftenvertrieb, 1910. — Ders., Der gegenwärtige Stand der Religionspsychologie (Zeitschrift für angewandte Psychologie, Bd. III). — Ders., Psychologie und Erkenntnistheorie der religiösen Erfahrung (Weltanschauung, Philosophie und Religion, Berlin, Reichl, 1911. S. 344 ff.). — Ders., Zur religionspsychologischen Arbeit des Auslandes (Religion und Geisteskultur, 1910, S. 233 ff.).

nur unter Vorbehalt zustimmen. Diese vornehm formulierte Forderung[1]) ist ja dahin verstanden worden, daß zwischen der religionspsychologischen Untersuchung und der erkenntnistheoretischen nicht grundsätzlich zu scheiden sei. Der berechtigte Gedanke, der zu einem derartigen Programm den Anstoß zu geben vermöchte, daß nämlich die Religionspsychologie gar nicht anders kann als der Entscheidung über die Geltung der Religion Vorschub leisten, ist bereits im Vorhergehenden ausgesprochen worden und wird im folgenden noch deutlicher zutage treten. Aber ebenso gewiß erhellt auch wohl aus dem Vorhergehenden, daß wenigstens das Bestreben nach grundsätzlicher Scheidung der beiden in Betracht kommenden Probleme wünschenswert und notwendig sei. Wir halten sie daher hier absichtlich auseinander und besprechen zuerst und für sich:

Die Frage nach dem Wesen und Ursprung der Religion oder die religionspsychologische Frage. Es ist allgemein bekannt, daß sie in letzter Zeit mit besonderem Eifer und Fleiß erörtert worden ist, daß man neue, möglichst exakte, Methoden, wie etwa das Fragebogenverfahren und überhaupt das Experiment, auf sie angewandt hat: weshalb einzelne Unkundige oder Geblendete gemeint haben, es sei ein ganz neuer Stern am Himmel der Wissenschaft aufgetaucht und ihn mit dem Enthusiasmus der Jugend für das „Noch nicht dagewesene“ begrüßt haben. Ich gehe darauf natürlich nicht weiter ein; ich halte mich auch nicht länger auf bei der Schilderung der oft sehr minutiösen einschlägigen Detailforschungen, auf die sich heute hier und dort Theologen, Philosophen und besonders auch Mediziner einlassen. Lieber stelle ich gleich am Anfang die ergiebigere Frage: Sind uns überhaupt neue Aufschlüsse über das Wesen der Religion in den letzten dreißig bis vierzig Jahren zuteil geworden? und welche sind es?

Da ist es zunächst der Erwähnung wert, daß die Auffassung von der Religion, die durch die Bezeichnung der letzteren als einer „praktischen Angelegenheit“ sich selbst in aller Kürze charakterisiert,

[1]) Wie sie mißverstanden werden kann, beweist eine Möglichkeit, an die Vorbrodt erinnert. Er sagt: „die Transzendentalpsychologie“ habe, wenn sie ihn gleich nicht haben solle, „einen unangenehmen Anklang an Spiritismus“ (Vorbrodt in der Einleitung zu Th. Flournoy, Religionspsychologie, Leipzig, Fritz Eckardt, 1911). Armer Rickert, von dem der Ausdruck „transzendental-psychologisch“ stammt!

nachweislich um sich gegriffen und sich verfestigt hat. Sie ist die siegreiche, die herrschende geworden. Es gibt keinen Forscher mehr, der etwa das theoretische Bedürfnis nach Erklärung der Welt und ihrer einzelnen Erscheinungen als das spezifisch religiöse erachtete. Die meisten nennen statt dessen in allerdings recht verschiedenen Ausdrucksformen das Bedürfnis nach Leben und Lebensgütern irgend welcher Art. Man darf sich an der Erkenntnis dieses Sachverhalts durch eine oft fremdartige Terminologie nicht irre machen lassen: auch die Behauptung Höffdings, daß die Religion auf den „Grundsatz von der Erhaltung des Werts" angelegt sei, auch die These Revilles, daß sie la „synthèse du moi et du non-moi" bedeute, gehören hierher. Selbst ein Pfleiderer, selbst ein so zäher und tapferer Vertreter des Intellektualismus, wie A. Dorner, der noch den Mut hat die Bezeichnung der Religion als einer „Volksmetaphysik" [1]), also als einer Art Wissenschaft für die Masse zu erneuern, nehmen wenigstens zu dem „Sowohl — als auch" ihre Zuflucht und räumen ein, daß es zugleich ein praktisches und ein theoretisches Interesse sei, dem die Religion entgegenkomme [2]). Ganz besonders charakteristisch sind da die Vorgänge innerhalb der anthropologischen Schule, das heißt, bei denjenigen Religionsphilosophen, die sich von dem Studium der Naturreligionen und der psychologischen Analyse der Naturreligionen die reichsten Aufschlüsse über das Wesen der Religion versprechen. Wundt, der seinerseits noch eine vermittelnde Stellung einnimmt, meint einmal in seiner umfangreichen, vielleicht allzu umfangreichen Völkerpsychologie, daß die Theologen mehr zur Deutung der Religion als praktischer Angelegenheit, die Anthropologen mehr zu einer intellektualistischen Auffassung neigten [3]). Das Letztere trifft nun wohl zu für die Anthropologen von ehemals, für Männer wie Tylor und Spencer und ihre Zeitgenossen. Diese Forscher, deren Anschauungen einst in Laienkreisen, auch in gelehrten, so großen Anklang gefunden und gelegentlich auf den Betrieb der Wissenschaft vom Alten Testament nicht unbeträchtlich eingewirkt haben, beurteilten in der Tat die Religion, ähnlich wie

---

1) Vgl. A. Dorner, Grundriß der Religionsphilosophie, Leipzig, Dürr, 1903.

2) So auch Schaarschmidt, Die Religion, Einführung in ihre Entwicklungsgeschichte. Leipzig, Dürr, 1907.

3) Wundt, Völkerpsychologie, II, Mythus und Religion, 3. Teil, Leipzig, 1909. S. 727.

A. Comte und die älteren Positivisten, mit denen sie äußerlich und innerlich zusammenhingen, als einen — natürlich verfehlten — primitiven Versuch der Welterklärung [1]). Die heutigen Vertreter der anthropologischen Schule haben jedoch durchweg mit einer derartigen Anschauung gebrochen. Sie betonen ausnahmslos den praktischen Charakter der Religion. Ausnahmslos weisen sie darauf hin, daß, was der Mensch in der Religion suche, nicht eine Erklärung der Welt und ihrer einzelnen Erscheinungen, sondern vielmehr Selbstbehauptung, Wunscherfüllung, Kraft zum Leben, Halt im Leben sei. Und gerade die modernen Anthropologen pflegen daher scharf zwischen der primitiven Religion und der primitiven Wissenschaft zu unterscheiden. Die primitive Wissenschaft, die erste und älteste Form der Wissenschaft findet beispielsweise der viel genannte Cambridger Religionsforscher Frazer in der Magie, und er stellt demgemäß die Magie oder Zauberei der Religion schroff gegenüber [2]), wie man denn auch sonst gegenwärtig zwischen Magie und Religion einen Unterschied statuiert, den man früher so nicht machte [3]). Dagegen sieht der Oxforder Religionsforscher A. Lang die primitive Wissenschaft im Mythus; aber auch er unterscheidet nun scharf zwischen dem Mythus als der primitiven Wissenschaft einerseits und der Religion anderseits [4]). Es ist immer erfreulich, einen zunehmenden Konsensus innerhalb eines bestimmten Forschungsgebietes konstatieren zu dürfen.

Eine andere nennenswerte Errungenschaft der modernen Religionspsychologie ist die Erkenntnis der großen Rolle, die Gefühle des Vertrauens, der Zuversicht, der Liebe in aller Religion spielen. Etwas Aehnliches hatte ja A. Ritschl speziell in bezug auf das Christentum behauptet. Die ganze „Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung" ist ein gewaltiger Hymnus auf die Bedeutung der Person Jesu für die Entzündung und Belebung eines weltüberwindenden Gottvertrauens. Man übersah aber, ja, man bestritt wohl, daß mehr oder weniger ausgeprägte Gefühle der

1) Für Belege vgl. Theologische Rundschau, Jahrg. XIII, Heft 2, S. 46 f.

2) Im „Golden Bough", 2. ed.

3) Vgl. beispielsweise Jevons, The idea of God in early religions, Cambridge, 1910. — Ebenso Jevons, An Introduction to the study of comparative religion. New York, 1908. — Ferner King, Irving, The development of religion. New York, 1910.

4) Vgl. namentlich A. Lang, Myth, ritual and religion. London, 1887 bis 1901.

Zuversicht und des Vertrauens ein konstitutives Element in aller Religion bilden. Zeigte doch das Bild, das die Anthropologen insbesondere von den Naturreligionen entwarfen, in diesen nur Furcht und namenlose Angst. Noch Tylor zitiert das scheinbar unaustilgbare Wort des Lucrez „primus Deos fecit timor". Heute sind es gerade wieder die Anthropologen, heißen sie nun Jevons [1]) oder A. Lang [2]) oder Brinton [3]) oder Galloway [4]) oder selbst Marett [5]), die in den verschiedensten Tonarten das Urteil des schwedischen Religionsforschers, Nathan Söderblom, variieren: „Vertrauen ist ja das Wesen der Religion. Freundschaft und Vertrauen gibt es auch zwischen den ‚Wilden' und dem göttlichen Helfer, den sein Stamm kennt" [6]). Auch da eine Annäherung bisher auseinanderstrebender Anschauungen.

Man sollte nun meinen: mit der Behauptung, daß in aller Religion Gefühle der Zuversicht und des Vertrauens eine dominierende Rolle spielen, verknüpfe sich notwendig auch die Behauptung, daß in aller Religion Gott als persönlich vorgestellt werde; denn Vertrauen ist doch nur einem persönlichen Gott gegenüber möglich. Und in der Tat findet sich bei zahlreichen modernen Religionsphilosophen eine starke Tendenz zu der These, daß die Vorstellung eines persönlichen Gottes zu den charakteristischen Merkmalen der Religion gehöre. Sie begegnet uns auch bei denjenigen Anthropologen, die, ähnlich wie Wundt, einen Unterschied machen zwischen bloßen Geistern oder Dämonen und den, für die Religion allein in Betracht kommenden, als persönlich vorgestellten Göttern.

---

1) Jevons, An introduction to the history of religion. London 1896.

2) A. Lang, The making of religion, 1900. S. 183.

3) Brinton, Religions of primitive peoples, S. 229.

4) Galloway, The principles of religious development, London, 1909. S. 105: „Even in the rude beginnings of religion trust is the antidote of fear".

5) Das elementarste religiöse Verhalten bezeichnet er als „awe", ein Gefühl, das nicht bloß Furcht ist, sondern Verwunderung, Bewunderung, Interesse, Achtung, ja, vielleicht sogar Liebe in sich schließt (Marett, The threshold of religion, London, Methuen, Kap. 2).

6) Söderblom, Die Religionen der Erde, Halle, 1905. Auch Ed. Meyer hebt in seiner Anthropologie sehr nachdrücklich hervor, daß die Religion nicht bloß Abhängigkeitsgefühl, sondern immer zugleich und vor allem ein „persönliches Verhältnis" sei. (Ed. Meyer, Geschichte des Altertums, I. Bd., 1. Hälfte. 3. Aufl. Cotta, 1910. S. 93.)

Dennoch hat die Anschauung, daß die Vorstellung eines persönlichen Gottes für die Religion wesentlich sei, nicht oder noch nicht in dem Maße durchgeschlagen, als man eigentlich erwarten sollte. Wenn das hier ausgesprochen wird, so ist dabei weniger daran gedacht, daß einzelne Forscher, wie beispielsweise der Oxforder Marett [1]), das Verhältnis der Naturvölker zu der neuerdings so viel genannten, mehr oder weniger unpersönlichen Macht des „Mana" oder „Manitu" bereits als ein religiöses einschätzen, sondern vielmehr an die Beurteilung, die der Mystizismus gegenwärtig in der Religionsphilosophie erfährt. Machte man nämlich Ernst mit der These, daß zu der Religion wesentlich die Vorstellung eines persönlichen Gottes gehört, so müßte die Mystik, die bekanntlich dazu neigt, die Vorstellung von der Persönlichkeit Gottes zu verwischen oder aufzulösen [2]), als eine Erkrankung oder Erschlaffung des religiösen Lebens betrachtet werden. Das ist aber durchaus nicht immer der Fall, im Gegenteil. Sie wird gegenwärtig von vielen als eine eminent religiöse Erscheinung beurteilt, und zwar nicht bloß von den amerikanischen Religionspsychologen, die zu ihrer eigentümlichen Bewertung vielleicht durch die Beschränkung ihrer Studien auf ein ganz bestimmtes Beobachtungsmaterial verführt worden sind. Ich halte diese echt moderne Bevorzugung und Ueberschätzung der Mystik für eine Verirrung, bin aber verpflichtet, die Tatsache zu registrieren.

Mehr Uebereinstimmung herrscht dann wieder in der modernen Religionspsychologie darüber, daß mit allen Religionen, auch mit den Naturreligionen, sittliche Forderungen, ja, sittlich-soziale Forderungen verknüpft sind. Das wurde noch seinerzeit von der Majorität auf Grund der Autorität des großen deutschen Anthropologen Waitz energisch bestritten, wird aber heute, insbesondere von führenden Anthropologen, mit größtem Nachdruck behauptet [3]).

1) Am angegebenen Orte.

2) Vgl. Edv. Lehmann, Mystik im Heidentum und Christentum, Leipzig, Teubner, 1908: „Darum ist auch schließlich (in der Mystik) keine Rede von einem persönlichen Gott" (S. 5).

3) Vgl. neben Gerland, dem Fortsetzer und Vollender des Waitzschen Werks, Wundt, Brinton, A. Lang, Jevons, Galloway, King, Ames u. a. Siehe auch Robertson Smith, Lectures on the religion of the Semites. 1894, S. 53: „We see that even in its rudest forms religion was a moral force. the powers that man reveres were on the side of social order and tribal law, and

Blicken wir eine Weile auf die bisherigen Ausführungen zurück und suchen wir das Hauptergebnis kurz zusammenfassen, so läßt sich sagen: Innerhalb der Religionswissenschaft hat sich mehr und mehr die Ansicht durchgesetzt, daß das Christentum trotz seines individuellen Charakters und seiner großen Verschiedenheit von den übrigen Religionen mit diesen mehr Elemente gemeinsam hat, als man vor etwa dreißig Jahren einzuräumen geneigt war. Wird doch von einzelnen Vertretern der anthropologischen Schule, die doch sonst die Verkommenheit der Naturreligionen mit nicht genug grellen Farben schildern konnten, wiederum, gleich viel, ob mit Recht oder Unrecht, der alte Augustinische Spruch zitiert: „Res ipsa, qua nunc religio christiana nuncupatur, erat apud antiquos nec defuit ab initio generis humani“ [1]).

Unter diesen Umständen gewinnt das „Problem vom Ursprung der Religion überhaupt“ für die Theologie eine neue Bedeutung. Wir können es nicht mehr so geringschätzig bei Seite schieben, wie früher vielfach geschehen ist. Verständigen wir uns jedoch vor allem darüber, was mit diesem Problem gemeint sei. Nicht etwa darum handelt es sich, festzustellen, wie die allererste Religion, ich sagte besser, wie die erste einzelne Religionsform innerhalb der Menschheit genau beschaffen gewesen, und wie sie entstanden sei. Das ist ein wissenschaftlich unlösbares Problem, auf das schon viel zu viel Zeit unnütz verschwendet worden ist [2]). Dies beginnen sogar die Anthropologen — und das will im vorliegenden Fall etwas besagen — heute einzusehen. Mit Recht sagt Marett, daß das erste Kapitel der Religionsgeschichte wissenschaftlich „unentzifferbar“ bleibe [3]). Nein, um folgendes Problem handelt es sich vielmehr: Welcher Art sind die Grundlagen und Ursachen des religiösen Glaubens der Menschheit überhaupt? wie es Wobbermin gelegentlich ausdrückt: Welches sind die bleibenden allgemeinen psychischen „Motive“ zur Religion? Vielleicht verdeutlicht man den Sinn des in Betracht kommenden Problems noch besser, wenn man es einmal folgendermaßen formuliert:

---

fear of the gods was a motive to enforce the laws of society, which were also the laws of morality“.

1) So von Brinton, Religions of primitive peoples. New York, 1897.

2) Gilt auch von dem geistreichen Versuch Kurt Breysigs, Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer. Berlin, 1905.

3) Marett a. a. O.

Welches auch immer die allererste Religionsform gewesen sein möge, gesetzt den Fall, es verschwände heute auf einmal alle Religion von der Erde, gibt es allgemein menschliche Erlebnisse oder Erfahrungen, Bewußtseinsvorgänge oder -erscheinungen, auf Grund deren die Religion in irgend einer Form von neuem entstehen müßte oder doch könnte? und welches sind die betreffenden Erlebnisse?

Dies wichtige Problem liegt nun allerdings noch immer sehr im Argen. Nicht, daß es in der letzten Zeit nicht eifrig bearbeitet worden wäre. Ganz im Gegenteil! Aber es werden uns an Lösungen nur zu viele — multa! — dargeboten; und wir sind — ehrlich gestanden — hier von jedem Konsensus weiter entfernt als je.

Die Einen, obwohl sie grundsätzlich mit der intellektualistischen Auffassung vom Wesen der Religion gebrochen haben, erneuern doch eine mehr oder weniger intellektualistische Theorie über ihren Ursprung. So bezeichnet beispielsweise der Dorpater Girgensohn die „intellektuelle Sphäre“ als den „Quellort der Religion“ [1]). In den menschlichen Verstand hat Gott nach ihm die Gottesvorstellung eingesenkt: da muß sie zuerst auftreten und zum Vorschein kommen, und sofort schließen sich dann an sie bestimmte Gefühle und Willensvorgänge an. So vertritt A. Lang noch heute die Ansicht Peschels, daß die Menschen durch einen regelrechten logischen Schluß von der Welt als Wirkung auf deren Urheber zur Religion zuerst gelangt sind und gegebenenfalls immer wieder gelangen würden. In diesem Zusammenhang ist auch die Neufriessche Schule zu erwähnen, deren wichtigste religionsphilosophische Vertreter Otto und Bousset sind [2]). Denn auf die Frage nach dem Ursprung der Religion, die sie, wie wir noch sehen werden, mit derjenigen nach der Wahrheit der Religion verknüpft, erteilt sie die Antwort, daß das Fundament der Religion durch die drei Ideen „Gott, Freiheit, Seele“ gebildet werde, die ein „notwendiger Bestandteil“ der menschlichen Vernunft, und zwar der theoretischen, sind. Der menschlichen Vernunft sind mindestens virtuell mit „der unmittelbaren Grunderkenntnis“ „von der notwendigen synthetischen Einheit im Wesen der Dinge“ die drei Ideen „Gott,

1) Girgensohn, Die Religion, ihre psychischen Formen und ihre Zentralidee. Leipzig, 1903.

2) Vgl. namentlich Otto, Kantisch-Friessche Religionsphilosophie, Tübingen, 1909, und von Bousset verschiedene Aufsätze in ThR. und ZThK.

Freiheit, Seele" eingegeben und einwohnend. Ob bewußt oder unbewußt, sie sind da. Das ahnende Gefühl, die sittliche Tat, die anschauende Phantasie haben ihrerseits die große Bedeutung, aber doch auch wieder nur die Bedeutung, diese Ideen, wie man sich ausdrückt, zu „erwärmen", zu „beleben", zu wecken oder sie in anschauliche symbolische Formen zu kleiden.

Eine zweite Gruppe neuerer Religionsphilosophen hält noch immer an einer Theorie fest, die auf sehr verschiedene Geister, nämlich teils auf Spinoza und Kant, teils auf Hume und Feuerbach, zurückgeht, die eben deshalb sehr verschiedene Formen annimmt, und die man als die „voluntaristische" oder vielleicht noch besser als die „Postulatentheorie" bezeichnen kann. Sie faßt die Religion auf als ein Erzeugnis des in Not geratenen Willens, sei es des Willens zum Leben im allgemeinen, sei es zum sittlichen Leben insbesondere. Wie etwa aus einer Wasserfläche unter einem bestimmten Druck ein glitzernder Strahl emporspringt, so schwingt sich unter dem Druck der Not der trost- und haltbedürftige menschliche Geist, „praktisch denkend" oder „phantasierend", zu der Vorstellung höherer Wesen auf, die aus der Not retten und helfen können, und denen daher Vertrauen und Gehorsam geschenkt wird. Es ist bekannt, wie sorgfältig Bender [1]) seiner Zeit diese Theorie nach allen Seiten hin ausgebildet hatte. Sie lebt heute noch in verschiedenen Formen fort: sie begegnet uns auch in neuen Modifikationen bei einzelnen modernen Positivisten wie Jodl [2]) und Ebbinghaus [3]).

Eine dritte Gruppe knüpft an Schleiermacher an; doch so, daß dessen Lehre von einzelnen Vertretern der Gruppe völlig umgebildet wird. Sie führt die Religion auf das Gefühl zurück, oder sie bemüht sich um den Nachweis, daß die Religion auf Grund emotionaler Erfahrungen entsteht, das heißt, auf Grund von Tatsachen, die der Mensch in Gefühlen als fördernd oder hemmend, namentlich aber als fördernd, erlebt, inne wird und würdigt. Ich will als Beispiele weder Natorp noch Jevons anführen, die der alten Schleiermacherschen Theorie nach wie vor relativ nahe stehen, und nenne lieber das beachtenswerte Werk des Tübinger Philosophen H. Maier „Psychologie des emotionalen

1) W. Bender, Das Wesen der Religion und die Grundgesetze der Kirchenbildung, 1886.

2) Jodl, Lehrbuch der Psychologie, 1903.

3) H. Ebbinghaus, Abriß der Psychologie, 1905.

Denkens" [1]), auf das zurückzukommen sich weiterhin Gelegenheit bieten wird.

Eine vierte Gruppe endlich sucht den Ursprung der Religion in Vorgängen, die sich im unbewußten oder unterbewußten Seelenleben abspielen. „Die Gottheit begründet im Menschen die religiöse Ueberzeugung, indem sie auf den unbewußten oder unterbewußten Teil des menschlichen Geistes einwirkt": so läßt sich diese Anschauung kurz und populär formulieren. Sie klingt leise bei dem Basler Alttestamentler Duhm an [2]) und kommt in vollen Akkorden bei einzelnen amerikanischen Religionspsychologen [3]) zum Ausdruck. Die Theorie erfreut sich augenblicklich einer gewissen Popularität, vielleicht deshalb, weil über den Ursprung der Religion schon so unsäglich viel abenteuerlicher Unsinn geredet und geschrieben worden ist und sie wohltuend wirkt, indem sie die Diskussion kurz abschneidet. Daß sie die Diskussion kurz abschneidet, darin besteht aber auch ihr Fehler. Sie ist im Grunde nur eine Ausflucht, keine Antwort. Denn, so weit wir wissen, sind die unbewußten Vorgänge von den bewußten nicht dem Inhalt nach, sondern nur der Form nach, eben als unbewußte verschieden: wir können uns unter unbewußten Vorgängen entweder überhaupt nichts denken, oder wir müssen sie uns nach Analogie bewußter seelischer Vorgänge vorstellen und, wir kommen daher um die Frage nicht herum: Welchen bewußten psychischen Vorgängen sind die unbewußten psychischen Vorgänge analog, auf Grund deren religiöser Glaube entstanden sein soll?

An der Bearbeitung dieses Problems ist der Theologie notwendig ungemein viel gelegen. Denn, wenn es gleich zunächst mit möglichster Objektivität behandelt werden muß ohne Rücksichtnahme auf das Interesse der Theologie an der Wahrheit der Religion, so ist doch die Lösung, die es schließlich findet, nicht bedeutungs- und belanglos für die Erledigung derjenigen Frage, die von jeher die zentrale Frage aller Theologie war: der Wahrheitsfrage. Das sei gestattet mit einigen wenigen Worten darzulegen.

Man hat zwar in der letzten Zeit oft behauptet: die Wahrheit der Religion sei unabhängig von der Art, wie die Religion ent-

1) Tübingen, 1908. Vgl. unten S. 56.

2) Duhm, Das Geheimnis in der Religion, 1896.

3) Vgl. beispielsweise James' Varieties.

standen ist. Der Satz „Die genetische Frage ist eine andere als die Geltungs- oder Wahrheitsfrage“ ist heute geradezu ein Gemeinplatz geworden. Er ist auch richtig, aber doch nur bis zu einem gewissen Grade richtig. Durch die Art, wie die Religion entstanden ist, kann doch anderseits wenigstens ein „Präjudiz“ zu Gunsten oder zu Ungunsten ihres Wahrheitsanspruches hervorgerufen werden. Ein trivialer Vergleich wird instruktiv sein. Gewiß, die Wahrheit eines mathematischen Urteils ist unabhängig von der Art, wie dies Urteil gewonnen worden ist. Es ist tatsächlich vorgekommen, daß richtige mathematische Erkenntnisse im Traume gefunden worden sind: das ist dem Schreiber dieser Zeilen selbst widerfahren [1]). Aber man wird doch zugeben: ein im Traume gefundenes mathematisches Urteil hat zunächst ein stärkeres Präjudiz gegen sich als ein im wachen Zustand erworbenes. Nicht anders oder doch ganz ähnlich mit der Religion. Gewiß die religiösen Vorstellungen und Urteile könnten wahr sein, selbst wenn die Tylorsche Lehre zuträfe, daß die ersten und grundlegenden religiösen Vorstellungen und Urteile lediglich in Traumgesichten unerfahrener Naturvölker ihren Ursprung hatten. Aber die Materialisten wußten doch sehr gut, was sie taten, wenn sie immer wieder gerade diese Tylorsche Lehre von der Entstehung der Religion gegen die Wahrheit der letzteren ins Feld führten. Oder ein anderes Beispiel. Gewiß, die religiösen Vorstellungen und Urteile könnten wahr sein, selbst wenn sie allein aus dem Trostbedürfnis in Not geratener Menschen entsprungen wären. Aber Lüdemann-Bern hat doch ganz Recht, wenn er in seinem jüngsten Buch über „Werturteile“ [2]) allen Vorstellungen und Urteilen, die aus einem bloßen ungestillten Bedürfnis hervorgegangen sind, fürs erste mit dem allergrößten Mißtrauen begegnet — welche holden und unholden Illusionen erzeugt nicht oft ein ungestilltes Bedürfnis! —; und A. Ritschl und die meisten seiner Schüler wußten auch sehr wohl, was sie

1) Uebrigens erzählt auch der ehemalige Heidelberger Systematiker F. H. C. Schwarz, „daß er als achtzehnjähriger Jüngling, wo er mathematische Vorlesungen besuchte, im Traum schwierige Aufgaben gelöst. . . . Beim Erwachen betrachtete er die nächtliche Arbeit, vermochte aber den vorhin mit Leichtigkeit geführten Beweis nur nach neuem Nachdenken zu begreifen“ (Kreyher, Die mystischen Erscheinungen des Seelenlebens. Stuttgart, 1881. I S. 52).

2) Lüdemann, Das Erkennen und die Werturteile. Leipzig, Heinsius, 1910.

taten, wenn sie sich für die nicht christlichen Religionen, an deren Wahrheit ihnen nichts lag, bei der Auffassung beruhigten, daß sie ein Produkt des in Not geratenen Willens seien, dagegen in bezug auf die christliche Religion, auf deren Wahrheit es ihnen ankam, sich zu zeigen bemühten, daß sie nicht allein ein Erzeugnis der Not oder eines ungestillten Bedürfnisses, sondern weiterhin auf Grund einer gewaltigen „emotionalen" Erfahrung, das heißt, auf Grund der in Gefühlen erlebten und gewürdigten Wohltaten der Person Jesu entstanden sei. Noch vor kurzem hat Herrmann in dieser Zeitschrift mit Unmut gegen die Unterschiebung einzelner Theologen und schließlich auch Boutroux' protestiert, daß er das Christentum nur als ein „Postulat" des in Not geratenen Willens betrachte[1]). — Bei dem bloßen Nachweis, daß das Christentum auf die angegebene Weise nicht entstanden sei, können wir es aber gegenwärtig nicht mehr bewenden lassen, eben weil die Beziehungen des Christentums zu andern Religionen deutlicher und durchsichtiger geworden sind. Es hat schon vor Jesus und außerhalb der Wirkungssphäre Jesu eine Gottesvorstellung, ein gewisses, oft sehr hohes Maß des Gottvertrauens und des Gottesgehorsams gegeben. Woher stammen sie? das zu wissen haben wir das stärkste Interesse. In der Sprache der alten Orthodoxie und des alten Rationalismus geredet: Welches sind die Vorgänge, in denen der Glaube die „revelatio generalis oder universalis" sehen darf? Wir erwarten und erhoffen von der Religionspsychologie eine wissenschaftliche Antwort hierauf. Das ist eines unserer Hauptdesiderien ihr gegenüber.

* * *

Und nun die Frage nach der Wahrheit der Religion, der wir unwillkürlich so nahe gekommen sind, daß wir sie wiederholt gestreift und berührt haben. Werden uns auch da neue Einsichten, neue Ergebnisse geboten? Ich kann darauf nur antworten: Einige neue Bestrebungen immerhin, vor allem ein neues Programm!

Gehen wir, um zu dem zu gelangen, was ist und werden will, aus von dem, was war. Vielfach wird heute der Ritschlschen Schule nachgesagt, sie hätte zur Erledigung der Wahrheitsfrage nichts weiter beigesteuert, als daß sie eine scharfe Grenze zwischen Religion und Wissenschaft gezogen habe. Sie habe sich dabei verschiedener Formeln bedient, bald der Formel, daß die Wissenschaft eine „theoretische Angelegenheit", die Religion eine „praktische"

1) Jahrgang XIX (1909) S. 58 f.

sei, bald der andern, daß die Religion in „Werturteilen", die Wissenschaft in „Seinsurteilen" verlaufe, bald der dritten, daß die Religion es mit der intelligibeln, die Wissenschaft dagegen mit der Erscheinungswelt zu tun habe. Immer aber sei es ihr lediglich auf die These angekommen, daß die Sphären der Religion und der Wissenschaft völlig auseinanderfallen, und deshalb eine Kollision zwischen beiden gar nicht stattfinden könne. Höchstens habe sie diese Behauptung noch verfestigt durch die an Kants Kritizismus anknüpfende Versicherung, daß die Metaphysik, die, wie der Materialismus beweist, mit der Religion kollidieren zu können scheint, eben *keine Wissenschaft* sei.

Es trifft nun unzweifelhaft zu, daß eine derartige Argumentation innerhalb der Ritschlschen Theologie eine hervorragende Rolle gespielt hat. Sie hat sie, wiewohl man sich gelegentlich im Ausdruck vergriff, mit Recht gespielt. Indessen hat die Ritschlsche Theologie in bezug auf das Wahrheitsproblem denn doch noch etwas mehr geleistet. Sie hat das negative Argument, daß die Religion jenseits des Kompetenzbereichs der Wissenschaft liege, zugleich durch zwei positive Argumente ergänzt, die sie aber freilich *nur* speziell auf das Christentum angewandt hat. Sie hat, wie wir schon wissen, mit Nachdruck geltend gemacht, daß wenigstens das Christentum — von andern Religionen sah sie ab —, obwohl keine wissenschaftliche Erkenntnis, doch auch nicht rein willkürlich oder als bloßes Postulat, sondern auf Grund von Erfahrungen eigener Art, auf Grund der in Gefühlen erlebten und gewürdigten Förderung und Bereicherung des Innenlebens durch die Person Jesu entstanden sei. Ich will der Kürze halber dies Argument das „*genetische*" nennen. Sie hat anderseits ebenfalls mit Nachdruck geltend gemacht, daß der christliche Glaube notwendig sei für die Entfaltung des sittlichen Lebens oder des geistigen Lebens überhaupt. Ich will der Kürze halber dies zweite Argument mit einem alten Namen, dem ich einen neuen Sinn unterlege, als das Argument „*des Geistes und der Kraft*" bezeichnen.

In der jüngsten Zeit ist nun hier und dort — ich brauche nicht mehr zu sagen, warum — das Bestreben zutage getreten die beiden zuletzt genannten positiven Argumente, die von der Ritschlschen Schule nur in bezug auf das Christentum angewandt wurden, gleichsam auszuweiten und sie auf die Religion im allgemeinen anzuwenden.

Eine solche Tendenz macht sich einerseits bemerkbar in bezug auf das „genetische“ Argument. Wobbermin folgt ihr, wenn er von der Religionspsychologie verlangt, daß sie uns im Interesse des Wahrheitsbeweises die allgemein menschlichen „Motive“ des „religiösen Glaubens überhaupt“ aufzeige. In diesem Zusammenhang tritt erst die Bedeutung des bereits erwähnten Buchs von H. Maier „Ueber Psychologie des emotionalen Denkens“ für die moderne Theologie in das rechte Licht. Wenn gleich der Verfasser selbst eine gebrochene Stellung zum Wahrheitswert der Religion einnimmt, wenn er gleich den religiösen Urteilen bloß zum Teil, sozusagen, bloß zur Hälfte Wahrheitswert zuspricht, wenn er gleich nur die Vorstellung einer höchsten Macht über dem Menschen und den Dingen, über dem Subjekt und dem Objekt, nicht aber die Vorstellung einer höchsten persönlichen Macht, eines Willens, als berechtigt und gültig anerkennen will, wenn gleich in seinem Werke manches revisionsbedürftig und korrekturfähig ist: das ist doch das überaus Interessante daran, daß mit großer Umsicht der ernste Versuch gemacht wird, den religiösen Glauben überhaupt, nicht allein eine einzelne Religion, aus emotionalen Erfahrungen eigener Art abzuleiten und zu erklären. Die Tragweite des Unternehmens veranschauliche ich vielleicht am besten durch folgende Betrachtungen.

Einer der Haupteinwände der Religionsphilosophen und Theologen Pfleidererscher Richtung gegen A. Ritschl lautete ungefähr so: Gewiß mag — das ist psychologisch durchaus denkbar — durch die „Wohltaten“ der Person Jesu das Vertrauen der Menschheit zu Gott gewaltig angeregt und gestärkt worden sein. Aber damit dies geschehen konnte, mußte doch erst die Vorstellung Gottes im Verstande gegeben sein. Die genannte Vorstellung mußte da sein, ehe sich Gefühle der Zuversicht und andere Gefühle an sie ankrystallisieren konnten. Dasselbe hatten die modernen Vertreter des altorthodoxen Intellektualismus im Sinne, wenn sie ausführten: Gewiß ist der christliche Glaube fiducia, Herzenssache, ein Gefühl; aber damit ein solches Gefühl gegen Gott aufkommen kann, muß doch erst eine Vorstellung von Gott, die „notitia Dei“ im Intellekt vorhanden sein. Wer hätte nicht solche Einwände schon gehört und, wo es ihm Ernst war um die Sache, erwogen, ja, ihre scheinbare Berechtigung empfunden! Mit deshalb ist es für uns heutige Theologen, die wir alle durch Schleiermacher und Ritschl mehr oder weniger dem Emotionalismus zugewandt worden

sind, so beachtenswert, daß ein hervorragender Philosoph und Psycholog der Gegenwart, ob es ihm nun im Einzelnen geglückt sei oder nicht, sich getraut, den Ursprung der Gottesvorstellung und der Religion überhaupt in allgemein menschlichen, gefühlsmäßigen Erfahrungen eigener Art nachzuweisen. Hat er in der Hauptsache Recht, so gewinnen die von neueren Religionsforschern gelegentlich aufgestellten Thesen über die Entstehung einzelner Religionsformen einen eigentümlichen Rückhalt, weil sie von einem festen weiteren Rahmen umspannt werden. Ein Beispiel nur! Ein Alttestamentler kommt in seiner Untersuchung über die Entstehung der israelitischen Religion [1]) auf Grund rein geschichtlicher Erwägungen zu dem Ergebnis, daß der Jahvismus, das Vertrauensverhältnis Israels zu Jahve durch eine große emotionale Erfahrung, durch die wunderbare Errettung Israels beim Auszug aus Aegypten begründet worden sei. Es befremdet nicht mehr, daß eine einzelne Religionsform durch solche Erfahrungen hervorgerufen werden konnte, wenn erwiesen ist, daß der religiöse Glaube überhaupt auf „emotionaler“ Erfahrung beruht [2]). Und erst recht leuchtet unter solchen Umständen ein, wie dadurch, daß Jesus der Menschheit innere Güter erschloß, die von allen äußeren Umständen unabhängig und allen, auch den Sündern, zugänglich waren, der vorhandene Gottesglaube vertieft werden konnte zu dem Glauben an einen Gott der Liebe, der nicht nur das Wohl der Gerechten oder gar bloß eines Volkes, sondern das Wohl aller Menschen, einschließlich des verlorenen Sohnes, will.

Was dagegen das zweite Argument, das Argument „des Geistes und der Kraft“ betrifft, so sind für dessen Ausweitung und Anwendung auf die Religion im allgemeinen besonders charakteristisch die Schriften Euckens oder, sagen wir lieber, das Lebenswerk Euckens. Wenn ich ihn recht verstehe — er gehört bekanntlich zu den Denkern, die man mißverstehen oder auch nicht verstehen kann —, so lassen sich seine Ausführungen über die Wahrheit der Religion in zwei kurze, aber wuchtige Sätze zusammenfassen: erstens:

---

1) Nowack, Die Entstehung der israelitischen Religion. Straßburg, Heitz, 1895.

2) Man könnte auch an gewissen Theorieen über die Entstehung der Religion des Buddhismus exemplifizieren oder an dem, was Spieth in seiner Publikation über die Religion der Eweer betreffs der Entstehung einzelner Religionsformen bei den Naturvölkern mitteilt.

Das Dasein eines selbständigen Geisteslebens in der Welt, das nicht geleugnet werden kann, setzt irgend welche Verbindung und Gemeinschaft mit einer transzendenten geistigen Wirklichkeit, setzt irgendwie religiösen Glauben voraus: das ist die Quintessenz der Euckenschen Lehre von der „universalen Religion". Zweitens: Eine weitere Entfaltung und Entwicklung dieses Geisteslebens in bestimmter Höhenrichtung ist nicht möglich ohne einen bestimmten religiösen Glauben: das ist die Quintessenz der Euckenschen Lehre von der „charakteristischen Religion". Aber auch in populäreren Formen, als die Euckenschen sind, wird wohl heute vielfach dargelegt, daß alle Religion eine Kraft zum Leben und zur Weltbeherrschung bedeutet, weil eben aller Gottesglaube zugleich Glaube an das Recht des menschlichen Lebens als eines objektiv in der Weltordnung Gewollten, als eines objektiv Wertvollen und Seinsollenden ist [1]).

Im Vorübergehen sei daran erinnert, daß sich mit der Anwendung dieses „Arguments des Geistes und der Kraft" unschwer eine abgestufte Schätzung der verschiedenen Religionen vereinigen läßt: einer Religion wird um so höherer Wert zugesprochen werden können, je mehr sie eben für den Bestand, für die Entfaltung und Entwicklung des geistig-sittlichen Lebens der Menschheit bedeutet.

Wichtiger, viel wichtiger ist es, zu konstatieren, daß all die bis jetzt erwähnten Bestrebungen in der Bearbeitung der religiösen Wahrheitsfrage den Charakter der Religion als eines Glaubens und Vertrauens nicht verkennen. Sie wollen dies Vertrauen zwar irgendwie rechtfertigen, begründen, aber nicht im eigentlichen Sinne des Worts beweisen; sie wollen es nicht wirklich „rationalisieren"; sie wollen es nicht, mit Häring zu sprechen, zu einem „zwingenden Wissen" erheben: was eben einem Vertrauen gegenüber unmöglich ist. In der Tat: man stempelt die Religion selbstverständlich nicht zu einem „zwingenden Wissen", wenn man sie von der Wissenschaft scharf unterscheidet. Man beweist ihre Wahrheit ebenfalls nicht im eigentlichen Sinne, indem man dartut, daß die Urteile, in denen sie zum Ausdruck kommt, in einem Vertrauen wurzeln, das auf Grund emotionaler Erfahrungen oder gar allgemein-menschlicher emotionaler Erfahrungen entstanden ist: man schafft damit höchstens ein Präjudiz zugunsten ihres Wahrheitsanspruchs. Und wiederum schafft man doch auch nur ein Präjudiz zugunsten des Wahrheitsanspruches der Religion, wenn man

1) Vgl. beispielsweise Spitta, Mein Recht auf Leben. Tübingen, 1900.

dartut, daß sie von Bedeutung oder gar notwendig war und ist für den Bestand und die Entfaltung geistig-sittlichen Lebens.

Mit solchen relativ bescheidenen Bestrebungen, mit einem so durch die Rücksicht auf das Wesen der Religion selbst begrenzten und beschränkten Wahrheitsbeweis wollen sich nun aber viele heute nicht mehr begnügen. So heiß ist das Interesse aller echten und wahren Theologie an der Wahrheit der Religion, daß gerade Theologen (aber auch Päpste [1]) es sind, von denen höhere Forderungen, teils veraltete, teils neue, jetzt an die Religionsphilosophie gestellt werden. Sie solle, so lautet ein neues Programm, nicht nur mit Argumenten von der beschriebenen Art das religiöse Vertrauen stützen und unterbauen; sie solle vielmehr die Religion mittels des „formalen Rationalismus" rationalisieren; sie solle sie als ein ihrem Kern nach notwendiges und allgemeingültiges Vernunftprinzip erweisen; sie solle das „religiöse Apriori" herausarbeiten und damit einen absolut sicheren Maßstab schaffen für die Schätzung des Geltungswerts der Religion überhaupt sowie der einzelnen Religionen.

Das „religiöse Apriori"!! Es ist erstaunlich, wie das in dieser Parole zusammengefaßte Programm innerhalb der modernen theologischen Jugend eingeschlagen hat. Zwar einzelne, wie etwa Otto [2]) oder Bornhausen [3]), haben vor einer (wenigstens möglichen) Vieldeutigkeit des Ausdrucks gewarnt. Andere vielleicht hat aber solche Ambiguität erst recht verführt [4]). Das Dämmerlicht übt seinen gefährlichen Reiz aus — „und das junge Volk erliegt Wut". Bis zu einem gewissen Grade ist das völlig begreiflich. Denn das neue Programm kann sich wenigstens mit einem Schein des Rechts nicht nur auf einen Theologen von der Bedeutung und Anregungskraft eines Ernst Troeltsch berufen, sondern auch auf einen großen Schatten, den „gepanzerten Schatten" Kants, wie ihn H.

---

1) Leo XIII und namentlich Pius X mit seinem Kampf gegen die modernistische Apologetik müssen notwendig in diesem Zusammenhang erwähnt werden, sollen aber im folgenden, weil auf ein veraltetes Verfahren zurückgreifend, nicht weiter berücksichtigt werden.

2) Vgl. Otto, Kantisch-Friessche Religionsphilosophie.

3) Vgl. Bornhausen, Das religiöse Apriori bei Ernst Troeltsch und Rudolf Otto (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 139, S. 194).

4) Man beachte etwa die verschiedenen Bedeutungen bei Dunkmann, Das religiöse Apriori, Gütersloh, Bertelsmann, 1910.

v. Treitschke zu nennen liebte. In der Tat hat ja Kant gegenüber dem drohenden Humeschen Skeptizismus die wissenschaftliche Erkenntnis neu stabiliert und befestigt, und zwar so, daß dabei der Begriff des Apriori eine gewichtige Rolle gespielt hat. Desgleichen hat er die Moral neu stabiliert, und wiederum hat er dabei auf den Begriff des Apriori zurückgegriffen. Und endlich hat er auch die ästhetischen Urteile neu stabiliert und noch einmal dabei mit dem Begriff des Apriori operiert. Warum sollte nicht nach dem Vorbild Kants und seines formalen Rationalismus auch mit Hilfe des „religiösen Apriori" die Religion definitiv stabiliert und ihrem Kern und Wesen nach bewiesen werden können? Und so ziehen sie denn heute in langgestreckten Scharen gleichsam mit Stangen und Fackeln aus, das „religiöse Apriori" zu suchen. Wie viel ist nicht in der letzten Zeit allein über dies religiöse Apriori geredet und geschrieben worden von Vertretern der verschiedensten theologischen Richtungen! Ich gestehe, ich gehöre zu denjenigen, die, wie Häring, Traub[1]), Kaftan, Herrmann, Wobbermin[2]) den Exodus nicht ohne Bedenken betrachten. Ich „fühle" mich angesichts desselben unschwer in die Stimmung eines Vaters „ein", der seine Söhne die bewährte und fruchtbare Alltagsarbeit verlassen und ausziehen sieht, den Stein der Weisen zu suchen.

Ich will denn auch hier, so ungeeignet das Thema für eine knappe Behandlung ist, mit meiner Kritik nicht zurückhalten. Vielleicht wird es mir möglich sein, auch in Kürze verständlich zu bleiben; vielleicht wird die anzustellende Beurteilung zum mindesten etwas beitragen zur Klärung der Diskussion über die an sich schwierige Materie.

Ich gehe davon aus, daß es Kant und sein formaler Rationalismus ist, auf den sich die Vertreter des geistreichen Versuchs, durch den Nachweis des „religiösen Apriori" die Religion definitiv zu stabilieren, berufen. Da ist es doch in allererster Linie vonnöten, darüber ins Reine zu kommen, was denn Kant selbst genau mit dem Apriori gemeint hat. Eine Frage, die glücklicherweise mit einiger, ja, mit großer Bestimmtheit sich beantworten läßt. Unter dem Apriori versteht Kant diejenigen Elemente innerhalb der Wissenschaft, der Moral, der Aesthetik, die „unabhängig",

1) Vgl. Traub, Theologie und Philosophie. Tübingen, Mohr, 1910.

2) Vgl. beispielsweise Wobbermin, Psychologie und Erkenntniskritik der religiösen Erfahrung (in Weltanschauung, Philosophie und Religion. Berlin, Reichl, 1911).

ja, schlechterdings unabhängig sind von der „Erfahrung"[1]), das heißt, die gelten wollen unabhängig von der bewegten Mannigfaltigkeit der Empfindungen, der Gefühle, der Begehrungen und Wollungen[2]) und eben deshalb Anspruch auf Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit erheben. Daran wird nichts geändert durch den in der „Kritik der praktischen Vernunft" und in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" erbrachten Nachweis, daß das Apriori der praktischen Vernunft Willensfreiheit und eine intelligible Freiheitstat voraussetze. Es handelt sich um rein formale Prinzipien, die aus der Vernunft als solcher[3]) stammen, für die eben

1) Vgl. die Einleitung in die Kritik der reinen Vernunft. Ferner: Hartenstein, 1838, II, 118. 121 (Kr. d. r. V.) und III, 169. 188 (Prolegomena). Vgl. auch Vaihingers Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Spemann, 1881, S. 134: „Der Sinn (des Worts „a priori") ist bekanntlich „unabhängig von Erfahrung".

2) Genauer bestimmt, ist der Sachverhalt etwa folgender: Für die Kritik der reinen Vernunft ist das Apriori das, was unabhängig ist „von allen Eindrücken der Sinne" (Einleitung in die Kr. d. r. V.). Eine „Vorstellung" ist „rein", das heißt in diesem Falle, a priori, „wenn der Vorstellung keine Empfindung beigemischt ist" (Hartenstein, II, 88). Doch muß ausdrücklich noch daran erinnert werden, daß nach Kants Auffassung unter Empfindung nicht bloß im sensualistischen Sinne die Empfindung der äußeren Sinne, sondern zugleich das, was man wohl Empfindung des inneren Sinnes genannt hat, zu verstehen ist. „Also wird weder äußere Erfahrung, welche die Quelle der eigentlichen Physik, noch innere, welche die Grundlage der empirischen Psychologie ausmacht, bei ihr [der Metaphysik] zum Grunde liegen. Sie ist also Erkenntnis a priori." (Prolegomena, 5, 1). — In der Kritik der praktischen Vernunft wird das Apriori wohl auch definiert als das „von keinen sinnlichen Datis Abhängende" (Hartenstein, IV, 206 f.). Gemeint ist aber insbesondere das, was von allen „Triebfedern", von allen empirischen „Bestimmungsgründen des Willens" unabhängig ist. (Vgl. außer der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und der Kritik d. pr. V. den Aufsatz „über Philosophie überhaupt". Speziell noch Grundlegung, Hartenstein IV, 48 und Einleitung zur Kr. d. pr. V.) — Für die Kritik der Urteilskraft ist das a priori das, was unabhängig ist von dem Gefühl der Lust und Unlust, aber nicht dem Gefühl als Bestimmungsgrund des Willens, sondern dem Gefühl an sich und den daraus hervorgehenden Vorstellungen. Es ist das, was das Gefühl der Lust und Unlust „bestimmt", „für jedermann gültig bestimmt." (Vgl. Vorrede zur 1. Auflage der Kr. d. U., Hartenstein, VII, 4; Einl. zur Kr. d. U. (Hartenstein, VII, 27; über Philosophie überhaupt, Hartenstein, I, 144 f.).

3) Sowohl in der Vorrede zur ersten wie zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, aber auch sonstwo (vgl. beispielsweise „Ueber die

deshalb dies charakteristisch ist, daß sie allgemeingültig und notwendig sind, nein, besser und richtig, daß sie allgemeingültig und notwendig sein wollen[1]), weil sie unabhängig sind von den vielfach wechselnden Empfindungen (des „äußeren" und „inneren" Sinns), Gefühlen, Begehrungen und Wollungen. Das ist Kants Aprioribegriff; und wer mit einem anderen operiert, tut nicht gut an ihn zu appellieren.

Man braucht nun bloß diese Bedeutung des Aprioribegriffs fest im Auge zu behalten, um sofort ein schweres Bedenken gegen das neue religionsphilosophische Programm inne zu werden. Wie, wenn in der Religion alles, einschließlich der ihr zugehörigen Denkakte[2]), auf Erfahrung, etwa auf emotionaler Erfahrung,

Fortschritte der Metaphysik", Hartenstein, 1868, VIII, 580) wird angedeutet oder geradezu ausgesprochen, daß die Vernunft das „Vermögen der Erkenntnis a priori" oder das „Vermögen a priori zu urteilen" sei. (Vorrede zur Kritik der Urteilskraft. Vgl. ferner Prolegomena, § 1: „sie ist also Erkenntnis a priori oder aus reinem Verstande und reiner Vernunft"). Weshalb Vaihinger mit Recht meint, der Terminus „A priori" habe nicht nur die negative Bedeutung „von Erfahrung unabhängig", sondern auch die positive „aus der Vernunft stammend" (Kommentar, I. S. 189). — Dabei ist noch besonders zu beachten, daß Kant die Vernunft, die praktische so gut wie die theoretische, mit Vorliebe als ein „Erkenntnisvermögen" bezeichnet. (Vgl. beispielsweise „Ueber Philosophie überhaupt", Hartenstein 1868, VI, 402: „Der Ausübung aller [Gemütsvermögen] liegt doch immer das Erkenntnisvermögen zugrunde"). Dem entsprechend werden auch die apriorischen Elemente der praktischen Vernunft mit Vorliebe „Begriffe a priori" oder „synthetische Sätze a priori" oder „Erkenntnisse a priori" genannt. Das „moralische Gesetz" „betrifft" „ein Erkenntnis", allerdings „nicht das Erkenntnis von der Beschaffenheit der Gegenstände, die der Vernunft irgend wodurch anderwärts gegeben werden mögen, sondern ein Erkenntnis, sofern es der Grund von der Existenz der Gegenstände selbst werden kann und die Vernunft durch dasselbe Kausalität in einem vernünftigen Wesen hat, d. i., reine Vernunft, die als ein unmittelbar den Willen bestimmendes Vermögen angesehen werden kann". (Kritik der praktischen Vernunft, Hartenstein, 1898, IV, 151 ff.).

1) „Das kündigt eine jede Erkenntnis, die a priori feststehen soll, selbst an, daß sie für schlechthin notwendig gelten will" (Vorrede zur ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft). Und: „Alles, was a priori erkannt werden soll, wird eben dadurch für apodiktisch gewiß ausgegeben" (Prolegomena, Hartenstein, III, 299).

2) Diese Denkakte hätten natürlich nach der Auffassung des transzendentalen Idealismus nicht mehr konstitutive, den „Gegenstand" schaffende

auf unmittelbarem Erleben beruhte? wenn sie sich gerade dadurch von andern Bewußtseinserscheinungen unterschiede? Pocht doch der religiöse Mensch so gern auf seine Erfahrung, sein unmittelbares Erlebnis! Dann hätte die Jagd auf das religiöse Apriori von vornherein gar keinen Sinn. Es ist durchaus denkbar, ja, es ist wahrscheinlich, daß Windelband[1]) Recht hat mit der Behauptung: die Religion sei zwar von einer gewissen Bedeutung für die Einschätzung der „Totalität aller Vernunftwerte" und damit auch insbesondere der apriorischen Vernunftprinzipien, es könne aber ein spezifisch religiöses Apriori gar nicht geben[2]). Stellt man sich nämlich einmal auf den Standpunkt des transzendentalen Idealismus, so läßt sich das Verhältnis der Religion zu den apriorischen Vernunftprinzipien — ich will versuchen gerade hier möglichst schlicht und klar zu reden — etwa folgendermaßen veranschaulichen. Vorauszuschicken wäre die Bemerkung: alle Religion involviert als Gottvertrauen die Zuversicht, daß das menschliche Leben irgendwie etwas objektiv Gewolltes, etwas Seinsollendes und objektiv Wertvolles ist. Die einzelnen Religionen unterscheiden sich unter Anderem je nach dem Grad des sie konstituierenden Vertrauens, je nach dem Umfang des Lebens, das als seinsollend gilt, und je nach den Seiten des Lebens, auf die besonderer Wert gelegt wird. Wissenschaft, wissenschaftliches Leben kommt nun dadurch zustande, daß wir ein „gegebenes" Material mittels apriorischer Vernunftprinzipien ordnen und gestalten: man denke etwa an die Anschauungsformen oder insbesondere an die Kausalitätskategorie, mittels deren wir die Fülle des Empfundenen ordnen! Sittliches Leben kommt dadurch zustande, daß wir wiederum ein bestimmtes Material mittels apriorischer Vernunftprinzipien ordnen und gestalten: man denke an die Bestimmung und Formung unserer Begehrungen und Wollungen durch das Sittengesetz! Aesthetisches Leben kommt endlich dadurch zustande, daß wir nochmals mittels apriorischer

---

Bedeutung, was ja Gott gegenüber sinnlos wäre, sondern vielmehr die Bedeutung, daß sie das unmittelbare Erlebnis in möglichst adäquaten Symbolen zum Ausdruck zu bringen suchen.

1) Logos, Band I, H. 2.

2) Kant selbst allerdings schreibt einmal (Religion innerhalb der Grenzen): „Der Satz: es ist ein Gott . . . . ist ein synthetischer a priori"; aber es handelt sich dabei nicht um ein Apriori, das demjenigen der praktischen Vernunft und der Urteilskraft gegenüber selbständig ist, also nicht um ein spezifisch religiöses Apriori.

Vernunftprinzipien ein bestimmtes Material gestalten. Das gesamte geistige Leben besteht in der Ordnung und Gestaltung eines gegebenen Rohmaterials mittels der formalen Vernunftprinzipien. Danach kann sich die Religion zu diesen Vernunftprinzipien nicht so verhalten, daß sie selbst ein neues formales Vernunftprinzip neben den logischen, ethischen, ästhetischen ist oder ein solches zum Kern und Wesen hat; vielmehr ist sie das, in den einzelnen Religionen freilich verschieden stark ausgeprägte, Vertrauen, daß über dem Subjekt und Objekt, über der Vernunft und dem von ihr zu bearbeitenden Material eine höchste Einheit waltet, die das Leben der Menschheit, das heißt, die Bewältigung des gegebenen Rohmaterials durch die Vernunftprinzipien will und fordert und darum als Wille vorgestellt und gedacht wird. Dasselbe etwas kürzer und in älteren Formeln ausgedrückt: sie ist die verschieden stark ausgeprägte Zuversicht, daß die Weltbeherrschung durch die Vernunft nicht bloß etwas zufällig vom Individuum oder der Gattung Gewolltes, sondern etwas „überindividuell" und „übergattungsmäßig" Gewolltes, etwas absolut Gewolltes, absolut Seinsollendes, absolut Wertvolles sei. Sie ist damit stets zugleich der Glaube an das absolute Recht, an den absoluten Geltungswert der die Weltbeherrschung ermöglichenden formalen Vernunftprinzipien. Ist dem aber so, dann ist es unmöglich die Religion zu begründen, indem man ein ihr zugehöriges spezifisch religiöses Apriori innerhalb der Vernunft nachweist. Umgekehrt ist sie es, die den apriorischen formalen Vernunftprinzipien erst einen letzten absoluten Halt gibt, indem sie, als Vertrauen zu dem Absoluten, dieselben im Absoluten verankert.

Zu dem einen Einwand gesellt sich noch ein zweiter, der, soweit mir bekannt ist, in der ganzen Diskussion über das „Apriori-Programm" merkwürdigerweise nicht erwähnt worden ist und dennoch vorgebracht werden muß, weil er vielleicht noch etwas zum Verständnis der Sache und zur Beurteilung des neuen Programms beiträgt. Es ist einfach nicht richtig, daß Kant die Wissenschaft, die Ethik, die Aesthetik durch den bloßen Nachweis eines dazu gehörigen Apriori stabiliert habe. Daß es apriorische Vernunftprinzipien gebe, das hat man ja längst vor Kant behauptet: das hat schon Leibniz, schon Descartes — von Plato zu schweigen — gelehrt. Das Eigentümliche bei Kant besteht aber darin, daß er die Geltung dieser apriorischen Vernunftelemente nicht dogma-

tistisch hingenommen, sondern sie in Zweifel gezogen und dann — sie zu beweisen sich bemüht hat [1]). Im Unterschied vom „Dogmatismus“ und „Skeptizismus“ kommt es ihm darauf an „die Vernunft selbst nach ihrem ganzen Vermögen und Tauglichkeit zu reinen Erkenntnissen a priori der Schätzung zu unterwerfen“ [2]). Die Zurückführung der apriorischen Prinzipien auf die „allgemeine Menschenvernunft“ genügt ihm nicht. Einer derartigen Argumentation gegenüber spielt er das Zitat aus „Quodcunque ostendis mihi sic, incredulus odi“. Es muß mehr getan werden: ein besonderer Beweis ist noch vonnöten. In allen drei Kritiken erstrebt er einen solchen, eine „Deduktion“ des Apriorischen. Speziell auch in der „Kritik der praktischen Vernunft“ und in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, wo der zähe, immer wieder neu einsetzende, Eifer, mit dem er die ihm wohl bewußten Schwierigkeiten zu überwinden sucht, äußerst interessant und lehrreich ist [3]).

---

1) Vgl. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung: „Hat Leibniz die Geltung, welche er dem Apriori gab, . . . begründet? Hat Leibniz es auch nur denkbar gemacht, daß wir mit unserem Denken, mit allen unsern Demonstrationen eine Realität der Dinge in ihrer behaupteten Wahrheit erfassen können? Kann das Apriori jenen Anspruch behaupten, den es erhebt, indem es über die begreifliche Gegebenheit hinaus in der äußeren Erfahrung gelten will? — Diese Frage hat Kant gestellt.

2) Hartenstein, 1838. II, 571.

3) Mindestens vier Argumente kann man unterscheiden, mit deren Hilfe Kant die Gültigkeit des praktischen Apriori dartut. In erster Linie erinnert er wiederholt daran, daß die praktische Vernunft, „ihre und ihrer Begriffe Realität durch die Tat“ „beweist“. (Vgl. beispielsweise „Vorrede zur Kritik der praktischen Vernunft“.) Dann macht er wohl geltend, daß die Freiheit, die eine Voraussetzung der Gültigkeit des praktischen Apriori ist, vor der Kritik der reinen Vernunft wenigstens als möglich dargetan sei. (Vgl. Einleitung zur Kr. d. pr. V. und Hartenstein 1838, IV, S. 151 ff.) In der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten tritt außerdem eine Gedankenreihe auf, die prägnant in folgendem Satz zusammengefaßt wird: „Wer . . Sittlichkeit für etwas und nicht für eine chimärische Idee ohne Wahrheit hält, muß das angeführte Prinzip derselben zugleich einräumen“ (IV, 72). Ebenda wird schließlich das Sittengesetz als ein „Gesetz der intelligibeln Welt“ gekennzeichnet. Mit alledem ist freilich Kant doch nicht völlig befriedigt, und er schließt: „Es ist . . kein Tadel für unsere Deduktion des obersten Prinzips der Moralität, sondern ein Vorwurf, den man der menschlichen Vernunft überhaupt machen müßte, daß sie ein unbedingt praktisches Gesetz (dergleichen der kategorische Imperativ sein muß) seiner absoluten Notwendigkeit nach nicht begreiflich machen kann.

Ob ihm das Unternehmen im Ganzen gelungen ist oder nicht, gleichviel; das ist hier Nebensache. Hauptsache ist es zu konstatieren, daß im Rahmen der Kantischen Denkweise und des „formalen Rationalismus“ mit dem bloßen Nachweis eines religiösen „Apriori“ noch eigentlich gar nichts oder doch nur Präliminarisches geleistet wäre; es müßte nun noch vor allem die Geltung dieses Apriori dargetan werden. Das Wahrheitsproblem wäre nicht erledigt; es wäre erst gestellt.

Allerdings könnte an dieser Stelle der Einspruch erhoben werden: allein schon mit dem Nachweis, daß es überhaupt grundlegende religiöse Ideen gebe, die von der menschlichen Vernunft allgemein und unabhängig von der Erfahrung hervorgebracht werden oder a priori ihr einwohnen, wäre doch auch bereits etwas, und zwar nicht Unerhebliches, für den Beweis der Wahrheit der Religion getan. Der Einspruch ist willkommen, weil er die Möglichkeit erschließt, kurz auf den Neufriesianismus zurückzukommen und über dessen Stellung zur Wahrheitsfrage, die er bekanntlich mit der Frage nach dem Ursprung der Religion verknüpft, zur Klarheit zu gelangen. Darin besteht ja das Charakteristische dieser religionsphilosophischen Schule, daß sie den, freilich von Bousset[1]) stark eingeschränkten, Anspruch erhebt, die Gültigkeit des religiösen Glaubens zu erhärten, indem sie zeigt, daß er auf drei der Vernunft unabhängig von aller Erfahrung einwohnenden oder zugänglichen Ideen, auf drei apriorischen Ideen beruht. Das ist nun allerdings kein Kantianismus mehr: insoweit hat Bornhausen mit seiner stürmischen Kritik[2]), auf die dann Bousset mit einer orkanartigen Antikritik[3]) erwidert hat, sicher Recht. Das erinnert eher an den vorkantischen Rationalismus und an dessen Begründung der Vernunftreligion. Denn nach Kant ist, wie schon gesagt, mit dem bloßen Nachweis des Daseins apriorischer Ideen nichts getan; diese sind an und für sich vielmehr geradezu verdächtig. Aber, Kantianismus hin oder her, was ist über den Neufriesschen „Wahrheitsbeweis“ als solchen zu denken?

. . Und so begreifen wir zwar nicht die praktische unbedingte Notwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit“ (IV, 93).

1) Vgl. dazu jedoch: Wobbermin, Geschichte und Historie in der Religionswissenschaft. Tübingen, 1911.

2) Vgl. ZThK. Jahrgang XX (1910) H. 5.

2) Ebenda Jahrgang XXI (1911) H. 2.

Ohne Frage: man wird einräumen müssen und gern einräumen: gesetzt den Fall, es bestätigte sich wirklich durch die religionspsychologische Forschung, daß die Religion ihren Ursprung in drei Ideen habe, die der menschlichen Vernunft unabhängig von aller Erfahrung immanent sind, so würde damit ein gewaltiges Präjudiz zugunsten ihres Wahrheitsanspruchs geschaffen sein. Die so fundierte Religion hätte jedenfalls von vornherein einen stärkeren Schein der Wahrheit für sich als eine etwa bloß aus Traumgesichten oder ungestillten Bedürfnissen heraus geborene Religion. Sie hätte vielleicht sogar einen noch stärkeren Schein der Wahrheit für sich als eine bloß auf „emotionalen Erfahrungen" beruhende Religion. Aber bewiesen, wirklich bewiesen wäre damit die Wahrheit der Religion noch immer nicht. Denn nach wie vor bliebe der Einwand unerledigt, den schon vor Kant der Skeptizismus und mit und nach Kant der Kritizismus gegen die apriorischen Ideen geltend gemacht haben: Wodurch wird die Gültigkeit dieser Ideen verbürgt? Das empfindet der Neufriesianismus selbst und erteilt die Antwort: Für ihre Gültigkeit kann schließlich weiter nichts mehr einstehen als das Selbstvertrauen der Vernunft, als das Vertrauen der Vernunft auf den absoluten Wert und die Geltung ihrer Prinzipien [1]). Eine Erklärung, die eigentümlicherweise auch einmal bei Troeltsch leise anklingt, die jedenfalls in hohem Maße beachtenswert und instruktiv ist. Man könnte sich versuchen lassen das „Spottet ihrer selbst und weiß nicht wie" zu zitieren, wenn es nicht viel richtiger wäre zu sagen: sucht die Wahrheit noch mit den Augen, während sie schon mit den Fingern sie berührt. Man vergegenwärtige sich doch einmal in ruhiger Ueberlegung den Gang der Argumentation! Die Geltung des religiösen Vertrauens und der darauf beruhenden Urteile wird mit dem Hinweis auf drei apriorische Vernunftideen begründet, die Geltung dieser Ideen aber wiederum mit dem Hinweis auf ein Vertrauen, auf das Vertrauen der Vernunft zu ihrem absoluten Wert. Ist das nicht ein Zirkel? Ein Glauben durch ein Glauben, das religiöse Vertrauen, das immer schon das Vertrauen auf das Recht der Vernunft in sich schließt, durch das Vertrauen auf das Recht der Vernunft, also ein religiöses Vertrauen bewiesen. Räumt man damit nicht, ohne sich dessen bewußt zu sein, ein, daß das religiöse Vertrauen niemals auf mehr als ein religiöses Vertrauen zurück-

1) Vgl. Otto a. a. O.

geführt und also niemals seinem Kern und Wesen nach wirklich „rationalisiert" werden kann?

An dieser Stelle darf und muß nun aber doch noch die Bemerkung nachgeholt werden, daß auch der von Kant erstrebte Beweis für die Geltung der apriorischen Prinzipien, wie man ihn immer denken möge, seinerseits ohne die Voraussetzung eines Glaubens nicht auskommt. Um das unter Verzicht auf Berücksichtigung aller einzelnen Interpretationsversuche wenigstens an einem Beispiel darzutun: man hat gemeint die seitens des Kritizismus für die Geltung der apriorischen Prinzipien ausgespielten Argumente etwa folgendermaßen zusammenfassen zu können: Willst du wissenschaftliches Leben, sittliches Leben, ästhetisches Leben, so mußt du auch die Geltung bestimmter apriorischer Prinzipien anerkennen: denn jenes ist nicht möglich ohne diese[1]). Es springt in die Augen und ist oft gesagt worden, daß dabei der Glaube an den objektiven Wert des wissenschaftlichen, sittlichen, ästhetischen Lebens, also ein, wie durch die Religionspsychologie dargetan ist, religiöser Glaube vorausgesetzt ist. Die letzte Entscheidung wird, wie Windelband sagt, ins „Gewissen", ja, ins religiöse Gewissen hineingeschoben. Erst recht operiert man bei dem Beweis für die Geltung der apriorischen Prinzipien mit einem religiösen Glauben, wenn man sie auf ein überindividuelles und übergattungsmäßiges — wie dem generellen Subjektivismus gegenüber nötig wäre — „Normalbewußtsein" zurückführt oder gar sie in einer intelligibeln Welt verankert.

So sind wir auf verschiedenen Wegen immer wieder zu dem Ergebnis gelangt, daß es unmöglich ist, die Religion durch apriorische Vernunftprinzipien zu stabilieren, die Anspruch auf Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit erheben, weil der religiöse Glaube selbst ein Halt dieser Vernunftprinzipien und ihres Anspruchs auf Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit ist. Den naiven Menschen freilich, der immer ein Dogmatist ist[2]), befremdet es wohl, daß man an der Gültigkeit der Vernunftprinzipien und Vernunftnormen überhaupt zweifeln könne. Er zweifelt vielfach auch nicht an dem, was der Tübinger Philosoph Spitta[3]) sein „Recht auf

1) Windelband, Präludien.

2) Recht verstanden und cum grano salis gedeutet, gilt auch hier das Wort: anima naturaliter christiana.

3) H. Spitta, Mein Recht auf Leben. Tübingen, 1900.

Leben" nennt; obwohl das, rein wissenschaftlich betrachtet, als ein sehr fragwürdiges „Recht" erscheint. Der tiefer Denkende weiß, was es mit der Möglichkeit, an der Geltung der Vernunftnormen zu rütteln, für eine Bewandtnis hat. Einer der feinsten philosophischen Köpfe und scharfsinnigsten Logiker der Gegenwart, Husserl, erläßt neuerdings einen Notschrei darüber, daß allmählich alle Vernunftnormen in Frage gestellt seien[1]), und er schiebt der Philosophie die nach ihm bis jetzt noch immer nicht gelöste Aufgabe zu, die Gültigkeit der Vernunftnormen definitiv zu beweisen: eine Aufgabe, deren Lösung freilich wiederum Glauben an das Recht, den Geltungswert und die Beweiskraft der Vernunft voraussetzen würde[2]).

Damit erscheint es unvermeidlich, daß wir darauf verzichten, die Religion ihrem Kern und Wesen nach restlos „rationalisieren", sie zu einem „zwingenden Wissen", zu einem allgemeingültigen und notwendigen Vernunftprodukt umwandeln zu wollen. Nicht das Rationale trägt den religiösen Glauben, sondern ein in gewissem Sinne Irrationales, ein Freiheitsakt, ein über alles Wissen und Beweisen hinausgehendes Glauben und Vertrauen die Geltung des Rationalen: eine These, der nun doch auch Troeltsch gelegentlich in einem sehr lesenswerten Aufsatz über den Begriff der Kontingenz ganz nahe gekommen ist[3]).

Vielleicht ist es auch nicht nur so; vielleicht soll es so sein. Wenn es am Schluß einer wissenschaftlichen Abhandlung gestattet ist, einmal sub specie aternitatis, das will hier sagen, vom Standpunkte des religiösen Glaubens aus zu reden, kann man es wohl aussprechen: Vielleicht wollte Gott gar nicht eine Menschheit, die nur auf Grund zwingender, an sich notwendiger und allgemein-

1) Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft (Logos, Band I, H. 3).

2) Die Erkenntnis, daß auch der christliche Glaube ein Halt und eine Stütze des Herrschaftsrechts der Vernunft ist, wird gelegentlich dadurch verschleiert, daß in den Mittelpunkt des Christentums die Gewißheit der Sündenvergebung gestellt wird. Nun hat unzweifelhaft innerhalb des Christentums die Gewißheit der Sündenvergebung eine zentrale Bedeutung. Aber diese Bedeutung besteht eben darin, daß sie ein universales, unbedingtes Gottvertrauen mit allen seinen Konsequenzen ermöglicht. Wer das verkennt, verfällt gnostischen Verirrungen und verkennt die Einheit des Vaters Jesu Christi und des Schöpfergottes. (Vgl. meine Schrift: Das christliche Gottvertrauen und der Glaube an Christus, Göttingen, 1899).

3) Troeltsch, Die Bedeutung des Begriffs der Kontingenz, ZThK. XX. Jahrgang (1910) H. 6.

gültiger Prinzipien, das heißt, auf Grund eines „Müssens" handelte, ihre Entscheidungen traf und Stellung nahm zum „Gegebenen". Er wollte vielmehr eine Menschheit, die auf Grund eines von ihm selbst angeregten Freiheitsaktes, aber doch immer eines Freiheitsaktes, in Glauben und Vertrauen das Wagnis unternahm, die Wirklichkeit der Vernunft zu unterwerfen und die Welt zu beherrschen; wie er weiterhin will, daß wir auf Grund eines durch Jesus angeregten Freiheitsaktes, aber doch immer eines Freiheitsaktes, in einem Glauben und Vertrauen das Wagnis unternehmen, die auseinanderstrebenden Glieder der Menschheit zu einem Reich Gottes zu gestalten. Das Glück und Gut solchen Wagnisses soll Keinem erspart bleiben. Auch nach menschlicher Schätzung steht derjenige, der im Glauben und Vertrauen mit dem Guten es wagt, höher als der bloß kluge Rechner.

Hält man mir aber, auf die „Betrachtung sub specie aeternitatis" gütigst eingehend, vor: Gott kann auch keine Menschheit wollen, deren Innenleben durch einen Zwiespalt zwischen religiösem Glauben und theoretischer Vernunft zerklüftet ist, so antworte ich: Die scharfe Scheidung zwischen Glauben und theoretischer Erkenntnis schließt nicht aus, daß ein geheimes Band beide verknüpft: aber es ist dies Band nicht dadurch herzustellen, daß der religiöse Glaube auf das Niveau der theoretischen Erkenntnis erhoben oder — herabgedrückt wird; es ist darin zu suchen, daß ein religiöses Glauben und Vertrauen den letzten Rückhalt alles geistig-sittlichen Lebens, also auch des theoretischen Lebens bildet. Kein Geringerer als Kant hat sich um den Nachweis bemüht, daß ohne Glauben speziell kein sittliches Leben möglich sei. Ein Neukantianer, Rickert, legt seinerseits im Anschluß an Fichte dar, daß es ohne Glauben an eine höhere verpflichtende Ordnung oder ohne Glauben an absolut geltende Werte keine Wahrheitsgewißheit und kein theoretisches Leben gebe. Und um vom ästhetischen Leben nicht ganz zu schweigen, sei, statt wie so oft und immer wieder an einen Spruch Goethes, einmal an das Wort des Straßburger Kunsthistorikers Dehio erinnert, daß auch in der Kunst „ohne Glauben kein Werk gelinge". Alles zugleich faßt Eucken in seiner berühmten These zusammen, daß der Bestand und die Entfaltung und Entwicklung eines selbständigen Geisteslebens Verbindung mit einer transzendenten, absoluten geistigen Wirklichkeit und Glauben an diese voraussetze.

Zur rechten Selbstbescheidung des Theologen

gehört das Bewußtsein, daß die Ueberzeugung, die er in der Menschheit zu pflegen sich berufen fühlt, kein zwingendes Wissen sei, sondern nur — wir haben keinen Grund dies „nur" abzuschwächen — ein, zwar durch Gott angeregtes, aber auf einem Freiheitsakt beruhendes Glauben und Vertrauen. Dies Bewußtsein schützt vor manchem Mißgriff, wie etwa verkehrtem Zwang, in der Pflege des religiösen Lebens.

Zum berechtigten Stolz des Theologen gehört aber auch das Bewußtsein, daß die Ueberzeugung, die er zu pflegen sich berufen weiß, sofern sie gefaßt wird als das, was sie wirklich ist, ein Glauben und Vertrauen, der zwar oft übersehene und geleugnete und dennoch vorhandene Träger aller wahrhaft geistig-sittlichen Kultur ist.

Neu gestellte Aufgaben der evangelischen Theologie.

Von

Professor D. **Wilhelm Herrmann** in Marburg.

C. Großmann hat in dem letzten Heft unserer Zeitschrift seine Untersuchung über die kritische Erklärung Luthers und Schleiermachers auf eine Formulierung neuer Aufgaben der systematischen Theologie hinausgeführt. Das gehört zu den Vorzügen seiner Arbeit. Ohne Zweifel kann an dem Werke dieser Großen nur der das Wichtige von dem Unwichtigen scheiden, der ihr Ziel erfaßt hat und daraus für sich selbst neue Aufgaben zu entwickeln vermag. Daß auf andere Weise nichts zu machen ist, lehrt leider auch die kurze Ausführung über Kant, mit der Großmann beginnt. Er ergeht sich in sehr kühnen Urteilen über Kant, verrät aber zugleich, daß er auf diesem Gebiet nie versucht haben kann, selbst mitzuarbeiten. Sonst hätte er wohl nicht H. Cohen und Fr. Paulsen als Vertreter entgegengesetzter Auffassungen der kantischen Philosophie nebeneinander gestellt. Cohen ist nicht nur durch seinen treuen Fleiß der Lehrer Aller geworden, denen es um das Erbe Kants zu tun ist. Er hat auch in der Fülle neuer Probleme, die er als Systematiker auf dem Wege Kants gefunden hat, sich und Andern die Mittel verschafft, um die unvergängliche Größe der Leistung Kants und ihre zeitliche Beschränktheit neu zu würdigen. Ich will die Verdienste Paulsens auf andern Gebieten nicht bestreiten. Aber darüber sollte auch kein Streit sein, daß er als Systematiker wenig bedeutet. Dann hat es aber auch keinen Sinn, ihn als einen ebenbürtigen Interpreten Kants neben Cohen zu nennen. Daß Großmann das tut, wird verständlich, wenn man sieht, wie er in seinen Ausstellungen an Kant Gedanken vorbringt, die sich einer großen Popularität erfreuen und auch in Paulsens Ethik stark betont werden. Uebrigens dürfen wir evangelischen Theologen uns darüber beklagen, daß er uns eine Vorliebe für die schwächsten Seiten der kantischen Philosophie vorwirft. Meines

Wissens ist davon wenig zu spüren. Für das Fortwirken der kantischen Religionsphilosophie würden sich nicht viele Beispiele aufbringen lassen.

Unter dem Einfluß seiner grundlegenden Gedanken stehen wir freilich alle. Die aus ihnen erwachsende Sicherheit der wissenschaftlichen Arbeit muß es schließlich überall fühlbar werden lassen, daß die katholische Begründung der religiösen Ueberzeugung auf vermeintliche Wissenschaft ihr Ende gefunden hat. Denn eine Wissenschaft, die durch ihren Verzicht auf methodische Arbeit dazu tauglich wäre, kann sich in der durch Kants Arbeit verwandelten Welt nur soweit sehen lassen, als die Gewalt der römischen Kirche reicht. Wer nicht durch sie gegen Kant und den stillen Einfluß wissenschaftlicher Methode geschützt wird, muß entweder das, was er bisher Religion nannte, ganz aufgeben, oder er muß es in der Richtung auf das Ziel weiterentwickeln können, durch das Luthers Lebensarbeit geleitet ist. Neben der Wissenschaft Kants ist nur eine Religion möglich, die in sich selbst einen von aller wissenschaftlichen Erkenntnis unabhängigen Grund ihrer Zuversicht gewinnen, aber zugleich die Selbständigkeit der wissenschaftlichen Arbeit als unantastbar anerkennen will. Kant erst hat angefangen, den Ursprung dieser Selbständigkeit der Wissenschaft in dem Denken aufzudecken, das sich selbst die Voraussetzungen für die Erkenntnis seiner Gegenstände schafft. Die Unendlichkeit des Wirklichen, das durch dieses Denken gestaltet wird, können wir nicht erschöpfen und seiner Gesetzmäßigkeit können wir uns nicht entziehen. Unser Leben wird uns durch diese Erkenntnis reicher, aber auch viel schwerer. Den Druck einer solchen Wirklichkeit zu ertragen, finden wir nur die Kraft, wenn wir uns einer andern Wirklichkeit bewußt werden, die das Denken in seinen Ausdrucksmitteln nicht gestalten, sondern nur bezeichnen kann. Diese der Wissenschaft unfaßbare Welt des Lebendigen, in der wir nicht herrschen, sondern nur empfangen können, wird uns durch Selbstbesinnung erschlossen, d. h. durch aufrichtige Besinnung auf das, was wir tatsächlich erleben. Für diese Herrlichkeit zu erblinden, hat Luther als unsere tiefste Not empfunden. Und darin, daß einem Menschen diese Wirklichkeit aufgeht, die ihm allein angehört, hat er das erkannt, was allein Religion oder Glaube an Gott heißen sollte.

Daß Kant in seiner protestantischen Umgebung nur auf halbverwischte Spuren Luthers stieß und deshalb als Religion nur etwas vorzufinden meinte, was er aus sittlichen Gründen ab=

lehnen mußte, was aber in Wahrheit eine Variante des Katholizismus war, hat den Erfolg seines Werkes zunächst gehemmt. Es fehlte nun seiner Logik und Ethik das Gegengewicht einer Religion, die ebenso selbständig wie diese Wissenschaft, sich den Lebendigen als ihre Heimat hätte öffnen können. Der alternde Kant scheint das gesucht zu haben, ohne etwas Anderes zu erreichen als eine Trübung seiner wissenschaftlichen Erkenntnis. Dasselbe Verlangen hat der geistreichen Metaphysik der Romantiker ihren Schwung gegeben. Das verkannte und mißhandelte religiöse Bedürfnis rächte sich durch eine gründliche Verwirrung der durch Kant gewonnenen wissenschaftlichen Begriffe. Eine ähnliche Reaktion gegen Kant und die Wissenschaft überhaupt scheint sich jetzt in schwächeren Ansätzen bei uns und mit größerer Energie bei französischen Denkern wie Henri Bergson[1]) zu vollziehen. Eine solche Philosophie mit ihrer Vermengung religiöser und wissenschaftlicher Gedanken hat in der Tat auf dem Boden einer im Wesentlichen katholischen Kultur ihre Stelle. Wo man eine Religion, die Wahrhaftigkeit sein will, nicht anerkennt und deshalb im Namen der Religion den Verzicht auf eigene Ueberzeugung fordern zu müssen meint, wird man auch eine Wissenschaft nicht vertragen, die ihren eigenen Gesetzen treu bleibt und deshalb eine Antwort auf die Lebensfrage des menschlichen Individuums verweigern muß. Eine Religion dagegen, die es vor Augen hat, wie sie aus individueller Erfahrung hervorgeht, wird zwar als das Gesetz des in ihr erwachten Lebens die allgemeingültige Forderung menschlicher Gemeinschaft erkennen, aber sie muß einen Schauder vor dem Versuch haben, durch einen wissenschaftlichen Beweis das, was sie erfahren darf, allgemeingültig zu machen.

So könnte es auf protestantischem Boden sein, wenn hier der Glaube Luthers sich behauptet hätte. Er wird aber immer mehr durch Traditionalismus und Rationalismus verdrängt. Das gibt dann einen guten Boden für die römische Propaganda. Es mehren sich die Zeichen dafür, daß der katholische Modernismus auf evangelischem Gebiete diesen Zwecken dient. Und geschäftskundige Leute, die der Sprache der Religion etwas abgelauscht haben, können auf reichen Beifall rechnen, wenn sie sich Philosophen nennen und religiöse Bezeichnungen für die Anschauung des Lebendigen als philosophische Begriffe ausbieten. So wird,

---

1) Vgl. Bornhausen in dieser Zeitschrift 1910 S. 39 ff.

um von deutschen Beispielen abzusehen, die „Philosophie" Bergsons „eine der ersten Schöpfungen des menschlichen Geistes genannt, weil sie in genial intuitiver Weise durch ein kühnes, mystisches Sichversenken in das Wesen des Lebens dieses Leben als schöpferisches, beständig weitertreibendes, sich selbst überbietendes Prinzip erfaßt" (so in einer tapferen protestantischen Zeitschrift „Neue Wege" Basel 1911, S. 423). Bergson mag nun wohl eine starke religiöse Kraft des katholischen Typus sein, die sich vielleicht als verwilderter Katholizismus rubrizieren läßt. Aber mit der Wissenschaft hat diese Analyse des Lebens grade dann nichts zu schaffen, wenn sie sich selbst als wissenschaftliche Erkenntnis darbietet und es dadurch verschleiert, daß sie, soweit sie original ist, nur eine Selbstdarstellung des Lebens sein kann.

Denn das Leben schafft sich seine Rechtfertigung durch seine Tat, die aber Andern nicht als solche bewiesen werden kann und nur das handelnde Subjekt auf die Bahn des Lebens bringt. Der Versuch, eine solche Rechtfertigung durch wissenschaftlichen Beweis herzustellen, muß vom Standpunkt des Lebens oder der Religion aus als eine Profanation angesehen werden, aber auch vom Standpunkt der Wissenschaft aus als eine Preisgabe ihrer sittlichen Würde und ihrer Macht über die Dinge. In allgemeingültiger Erkenntnis erfassen wir das Wirkliche, das immer den religiös Lebendigen zur Offenbarung Gottes wird, aber zu religiöser Lebendigkeit und zu der Offenbarung, die in ihr dem Menschen geschenkt wird, führt kein Weg der Wissenschaft. Die Selbständigkeit des individuellen Lebens in der Religion und die Unabhängigkeit der wissenschaftlichen Forschung gehören zusammen. Sie sind in dem sittlichen Grundgebot der Wahrhaftigkeit verbunden. Aber daß ihre Einheit für uns unerforschlich ist, zeigt sich in dem unausgleichbaren Gegensatz dessen, was wir erleben, und was unser Denken schafft.

Es ist nun erfreulich, daß Großmann so lebhaft als das eigentlich Mächtige in Luther, neben dem alles Andere als helfendes oder störendes Beiwerk zurücktritt, das Drängen auf die innere Selbständigkeit schildert, die in der Erfahrung dessen, was Glauben in ihm schafft, begründet wird. Ich habe dabei nur zwei Bedenken zu äußern. Erstens fällt mir auf, daß er nicht bemerkt zu haben scheint, was Luthers Werk für die Wissenschaft bedeutet. Luthers Anfänge einer historischen Behandlung der heiligen Schrift haben

freilich als ein mächtiges Ferment gewirkt. Aber mit dem, was man hierüber sagen kann und was auch Großmann S. 439 sagt, ist die eigentümliche Bedeutung der Reformation für die Wissenschaft noch gar nicht berührt. Anfänge wissenschaftlicher Arbeit gab es damals auch an vielen andern Punkten. Vielleicht haben später Katholiken für die Bibelwissenschaft mehr geleistet als die ganze protestantische Orthodoxie. Aber Luther hat der Wissenschaft in seinem Verständnis der Religion etwas Größeres gegeben. Denn dadurch hat er es Menschen, die in herzlicher Frömmigkeit innerlich lebendig werden wollten, möglich gemacht, ihr ohne die beständige Nötigung zu unklaren Kompromissen ehrlich zu dienen. Hat er auch die tiefe Umwandlung der Gesamtkultur, die damit begann, selbst noch nicht gesehen, so hat doch die von ihm erkämpfte Selbständigkeit der Religion die Befreiung der gesamten geistigen Arbeit zur Folge gehabt. Wer um ein solches Vertrauen zu Gott kämpfen kann wie Luther, wird auch in der Gesetzmäßigkeit des Wirklichen oder in der Arbeit der Wissenschaft das verborgene Wirken Gottes ehren. Dagegen wird die wissenschaftliche Arbeit durch den religiösen Glauben nicht belebt, sondern gehemmt, wenn sie dazu dienen soll, seine Fragen zu beantworten. Deshalb ist in Luthers Schelten auf die Vernunft, die in Sachen des Glaubens mitreden will, mehr Vernunft zu finden, als in der ganzen Religionsphilosophie, die uns seither geschenkt ist. Wenn wir uns das Werk des Reformators Luther vergegenwärtigen wollen, dürfen wir nicht vergessen, daß er die katholische Vermengung von unklarer Religion und unreifer Wissenschaft an ihrer Wurzel getroffen hat. Der sittliche Ernst des Glaubens richtete sich in Luthers Werk auf dasselbe Ziel, wie in Kant die Kraft der wissenschaftlichen Erkenntnis.

Wenn nun Großmann die Ueberwindung des Mittelalters, in der sich Luther und Kant von verschiedenen Ausgangspunkten aus begegnen, nicht würdigt, sondern die entgegengesetzte Tendenz festhält, wie sich an seiner Beurteilung Schleiermachers zeigt, so muß das Zweite, das an seiner Darstellung als falsch abzuweisen ist, um so unangenehmer auffallen. Ich meine die Art seiner Polemik gegen Ihmels. Er hat es für Ihmels unmöglich gemacht zu antworten, weniger durch die Derbheit seiner Vorwürfe als durch ihre Unbestimmtheit. Da Ihmels aber seine Bereitwilligkeit, gegnerische Auffassungen zu verstehen, reichlich bewiesen hat, so hätte man etwas davon erwarten können, wenn ihm an be-

stimmten Punkten gezeigt wäre, daß er Luther nicht richtig auslegt. Es wäre möglich gewesen, gerade darauf hinzuweisen, wie stark sich bei Ihmels die reformatorische Erkenntnis Luthers durchsetzt. Ihn in dieser Beziehung auf dieselbe Stufe zu stellen wie Luthardt, ist ein Irrtum, den Großmann wohl vermieden hätte, wenn er sich die Ausführungen von Stephan „Die neuen Ansätze der konservativen Dogmatik und ihre Bedeutung für uns" hätte überlegen können (vgl. Christl. Welt 1911 Nr. 44—48). Daneben durfte freilich nicht übergangen werden, daß auch bei Ihmels das Recht des Glaubens durch die Rücksicht auf die Tradition gekränkt wird. Aber das mußte dann auch genau bezeichnet werden. Solche unbestimmten Urteile wie S. 422 und 35 werden nicht dazu dienen, zu einer Antwort anzuregen. Dagegen wäre Ihmels ohne Zweifel dankbar gewesen für eine genaue Bezeichnung seiner Mängel, ebenso wie ich es bin für die mir gemachten Vorwürfe. Ich höre sie gern, auch wo sie das, was ich gesagt zu haben meine, gründlich verfehlen. Sie machen mich wenigstens auf das aufmerksam, was ich in meiner Darstellung stärker betonen muß, damit es nicht so überhört werde, wie von Großmann. Auch bei ihm taucht eine wunderliche Angabe über meine Auffassung auf, die Troeltsch (Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben 1911 S. 13) in seinem stürmischen Eifer dadurch stützt, daß er nie von mir gebrauchte Worte als Zitat vorführt. Großmann behauptet ebenso wie Troeltsch, für mich stehe es fest, daß die Menschen, die Christus nicht kennen, die wesentliche Bedingung für einen freudigen Gottesglauben nicht besitzen. Es ist merkwürdig, daß auch so scharfsinnige Leute nicht bedenken, wie der Titel der Schrift lautet, auf die sich solche Urteile beziehen. Wenn ich von dem „Verkehr des Christen mit Gott" reden will, so kommt es mir natürlich darauf an, für Menschen, die derselben Region des Erlebens angehören, wie ich, das anschaulich zu machen, was mir selbst die Kraft gibt, mich aus schwersten Nöten zu freudigem Gottesglauben zurückzufinden. Ich kann doch nicht verschweigen, daß das für mich die Erinnerung an Jesus Christus ist. Die Art aber, wie ich in demselben Buch über Buddha, Sokrates und die Mystiker spreche, hätte meinen Kritikern zeigen können, wie stark ich empfinde, daß Gott diesen Menschen nahe war, und mich an der Mannigfaltigkeit der Erscheinungsformen der Religion erfreuen kann.

(Fortsetzung folgt.)

Thesen und Antithesen.

Die christologische Aufgabe der Gegenwart.

1. Obgleich *Kritik des Dogmas* und geschichtliches Verständnis desselben immer eine Aufgabe des dogmatischen Unterrichts bilden muß, darf doch die systematische Theologie die christologische Aufgabe nicht mehr nur darin bestehen lassen, daß die orthodoxe Lehre vorgeführt, auf ihre Haltbarkeit untersucht und je nachdem mehr oder weniger davon im Rest behalten werde, wenn wir nicht christologiemüde werden sollen. Dasselbe gilt von den immer noch vorkommenden *Umdeutungen* der altdogmatischen Formeln.

2. Bei der gegenwärtigen christologischen Verwirrung erscheint es förderlich, zunächst zu fragen: Soll Christus den Mittelpunkt eines *Systems von Sünde und Gnade* bilden, oder soll er in ein *System von Welt und Geschichte* eingegliedert werden?

3. Christum zu verstehen als den Mittelpunkt eines Systems von Sünde und Gnade, ist die *primäre Aufgabe der Christologie*. So ist uns die Aufgabe gestellt durch die Reformation, bestätigt durch die neutestamentliche Forschung, und hat ihren starken Rückhalt am sittlichen Denken. Sie kann auch nicht dadurch ins Unrecht gesetzt werden, daß man darin „Reste der alten Erbsündenlehre“ erblickt.

4. Somit bleibt die *Grundthese der Christologie*: Jesus Christus ist die persönliche geschichtliche Offenbarung des gnädigen Gottes für die sündige Menschheit. Sie muß zugleich als Zentralthese der ganzen Dogmatik behandelt werden. Dieser christozentrische Standpunkt ist nicht als schlecht anthropozentrisch zu verdächtigen.

5. Für die *Christologie im engeren Sinne* bleibt

dabei die ganz bestimmte Spezialaufgabe: zu zeigen, wie der ewige Inhalt und die besondere menschliche Form dieser geschichtlichen Persönlichkeit zusammengehören.

6. Jedes vollständige System von Welt und Geschichte führt auch zu bestimmten Aussagen über Christus; andererseits drängt der — in der primären Christologie formulierte — Christusglaube auch seinerseits zu einer universalen Welt- und Geschichtsbeurteilung. Soll hier kein unerträglicher Dualismus und keine unklare Vermischung verschiedenartiger Betrachtungsweisen entstehen, so muß beachtet werden:

a) daß nur der Christusglaube ein Christusverständnis von innen her erreicht;

b) daß auch die Welt- und Geschichtsbetrachtung des Christusglaubens eben Glaubensurteil sein will.

7. Die erste dieser Regeln (6 a) gilt besonders gegenüber der Beurteilung Christi als eines religiösen Genius und der Prinzip- oder Symbol-Christologie, die zweite (6 b) besonders bezüglich der unentbehrlichen Behauptung der Absolutheit des Christentums aus dem Christusglauben heraus.

(Thesen für den Plochinger Kranz 4. Oktober 1911.)

Backnang. Ernst Günther.

Zur Besprechung eingegangene Literatur.

Haeckels Weltanschauung. Ein kritischer Bericht von Dr. Otto Quast. Essen-Ruhr, M. Otto Hülsmann. 1909.

Begriff und Aufgabe der Dogmengeschichte. Von Dr. Felix Haase. Breslau, Goerlich & Coch. 1911.

Enchiridion Patristicum. Locos SS. Patrum, Doctorum, Scriptorum Ecclesiasticorum in usum scholarum collegit M. J. Rouet de Journel S. J. Friburgi, B. Herder. 1911.

Das Buch Kohelet. Kritisch und metrisch untersucht übersetzt und erklärt von Vinzenz Zapletal, Professor in Freiburg i. d. Schweiz. 2. Auflage. Freiburg i. B., Herdersche Verlagshandlung. 1911.

Biblische Theologie des Alten Testaments. Begonnen von B. Stade. II. Bd.: Die jüdische Religion von der Zeit Esras bis zum Zeitalter Christi. Von D. A. Bertholet, Professor in Basel. (Grundriß der theologischen Wissenschaften. Achtzehnte Abteilung.) Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1911.

Jesus Christus. Apologetische Vorträge auf dem II. theologischen Hochschulkursus zu Freiburg i. B. im Oktober 1908. 2. Auflage. Freiburg i. B., Herdersche Verlagshandlung. 1911.

Biblische Theologie des Neuen Testaments. Die Religion Jesu und des Urchristentums. Von H. Weinel. (Grundriß der Theologischen Wissenschaften. Neunzehnte Abteilung.) Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1911.

Das Johannesevangelium. Studien zur Kritik seiner Erforschung. Von Franz Overbeck. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Carl Albrecht Bernoulli. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1911.

Psychologie. Ein Leitfaden für akademische Vorlesungen sowie zum Selbstunterricht. Von Dr. Georg Hagemann, Professor in Münster. Achte Auflage neu bearbeitet von Dr. Adolf Dyroff, Professor in Bonn. Freiburg, Herdersche Verlagshandlung. 1911.

Heilige Liebe. Eine Geschichte aus Assisis alten Tagen. Von Helene Christaller. Basel, Friedrich Reinhardt.

Zweck, Ziel, Zukunft.

Von

Dr. Alfred Hoffmann, Pfarrer in Nordheim, Württ. (†).

Es wird hier nicht beabsichtigt, die Gründe allseitig anzuführen, aus welchen uns eine Unterscheidung der gewöhnlich promiscue gebrauchten Begriffe „Zweck“ und „Ziel“ angezeigt erscheint; nur gelegentlich kann ein Fingerzeig gegeben werden, daß solche Unterscheidung auch noch für andere Fragen etwas austrägt, als für die, welche ich hier zur Sprache bringen möchte, weil sie mir für die heutige Theologie besonders dringend erscheint, während ich doch eine klare Antwort, ja auch nur eine klare Formulierung derselben nicht gefunden habe. Es ist die Frage: Inwiefern ist christlicher Glaube, theistische Gesinnung, christlich motiviertes Handeln abhängig von der Vorstellung, wie sich die geschichtliche Zukunft des Menschengeschlechts gestalten wird, und von der vermutlichen Erreichbarkeit christlicher Ziele innerhalb dieser Zukunft?

1. Zuvörderst muß die Bedeutung angegeben werden, in welcher die Ausdrücke „Zweck“ und „Ziel“ im folgenden gebraucht werden. Zweck ist ein solcher Bewußtseinsinhalt, von welchem das Ich „lebt“, oder selbst verwirklicht wird, der also nicht selbst der Verwirklichung durch das Ich bedarf, sondern demgegenüber dessen Betätigung nur in Anerkennung bestehen kann. Auch was man Verwirklichung eines Zwecks zu nennen pflegt, ist nur eine besondere Form der Anerkennung desselben. Aber allerdings: während manche Zwecke überhaupt keine

geschichtliche Stelle haben, andere in Vergangenheit oder Gegenwart anerkannt werden, fordern andere von der kausalen Betätigung des menschlichen Subjekts noch eine Vergeschichtlichung, wenn ich so sagen darf, und dann immer in der Zukunft. Solche Zwecke nenne ich Ziele, womit auch schon gesagt ist, daß Ziele immer zugleich auch Zwecke, solche aber nicht immer zugleich auch Ziele sind.

2. Um den charakteristischen Zukunftsglauben unserer Epoche zu kennzeichnen, sei des Kontrasts wegen ein Blick etwa auf die Periode vom Ausgang des Reformationszeitalters bis zu Rousseau und der französischen Revolution geworfen. Der Fromme so ziemlich aller Kirchen lebt in der Stimmung: „In dieser letzten bösen Zeit Gib uns des Glaubens Beständigkeit", und hält, wenn er sich überhaupt darüber Gedanken macht, für ein Postulat der Frömmigkeit, daß es je länger, desto schlimmer kommen werde. Aber auch die Weisheit der kirchlich mehr unabhängigen Gebildeten und literarischen Größen ist der Zukunft gegenüber entweder mehr stoisch gefärbt: Si fractus illabatur orbis, oder mehr epikureisch: Quid sit futurum cras, fuge quaerere; jedenfalls aber verhält sie sich, wenn nicht mißtrauisch, so doch autonom gegenüber dem, was die Zukunft bringen kann.

Nicht als ob es in dieser Zeit, auch abgesehen von den Chiliasmen gewisser Pietisten und Sekten, an Konstruktion von „Utopien" ganz fehlte. Aber diese sollen mehr zum Musterspiegel dienen, welchen man den Torheiten der Zeit vorhält, und ihre Gültigkeit ist in den Augen ihrer Urheber viel mehr gesichert, wenn man sich dafür auf Platon oder andere Klassiker berufen kann, als durch den Nachweis ihrer Zukunftsmöglichkeit. Ja, sie wissen sich etwas damit, daß sie mit solchen Idealen allein stehen und der große Haufe dergleichen nie begreifen noch verwirklichen wird. Es ist das gerade Gegenteil der Gepflogenheit derzeitiger Zukunftsoptiker, von der Gegenwart Verbindungslinien zu dem behaupteten Idealzustand zu ziehn, und dessen Berechtigung damit zu begründen, daß man

vom „Zuge der Zeit" ohnehin unaufhaltsam ihm entgegengetrieben werde.

3. Und in dieser Strömung fließen die aus biblischen und kirchlichen Quellen gespeisten Fluten mit denen eines philosophischen, naturalistischen, humanistischen, sozialistischen Evolutionismus zusammen. Wo Christentum heutzutage aktiv und werbend auftritt, und zwar rechter wie linker Richtung, ist Aussicht auf geschichtlichen Schlußerfolg die Triebfeder; man würde der „Arbeit für das Reich Gottes" bei Vielen geradezu den Lebensnerv abschneiden, wenn man ihnen die Ueberzeugung beibrächte, daß die Zukunft nicht dem Christentum, sondern einer andern Religion oder der Irreligiosität gehört. In mannigfachen Uebergängen verschwistert sich diese Hoffnung mit nationalen und wirtschaftlichen Aufschwungsbestrebungen: dem „Deutsch-Evangelischen", dem „Christlich-Sozialen" wäre die Freude auch an seinem Christentum genommen, wenn das deutsche Volk oder der vierte Stand keine Zukunftsaussichten hätten. Und weiterhin stehts ebenso, namentlich auf „liberaler" Seite mit dem Kulturevolutionismus etwa eines Hegel oder Ed. v. Hartmann, während Comte und Spencer schon den Uebergang bilden zu marxistischen und darwinistischen Entwicklungskonstruktionen; bis zu den rein naturwissenschaftlich-technischen Vorschlägen, durch planmäßige Regelung der Zeugung oder durch vegetarisch-abstinente Diät die herrliche Zukunft des Menschengeschlechts sicherzustellen. Es wird auf keinem Gebiet derzeit wohl eine Ansprache gehalten werden, in welcher dieser Zukunftsglaube nicht den Grundton bildete; bei Theologen etwa nach dem Schema: Wir leben in einer entscheidungsvollen Zeit; die Kirche bedroht von Rom einerseits, dem Unglauben andererseits; das Hasten und Jagen nach Gewinn und Genuß, die Zersplitterung und Friedlosigkeit der Geister. Die Kirche hiebei nicht ohne eigene Schuld (nun kommt, je nach Richtung, die „falsch berühmte Kunst einer grundstürzenden Kritik" oder „das tote Formelwesen einer verknöcherten Orthodoxie"). Aber so gewiß die Welt von Gott

gelenkt wird, Christus nicht umsonst gelebt hat, der hl. Geist noch lebendig ist, ist der Sieg und die Zukunft unserm Glauben sicher. Anzeichen dafür gegenwärtig (auch wieder je nach Richtung): die Fortschritte der äußern und innern Mission; oder „das Sehnen und Suchen unserer Zeit nach einer neuen Kultur". Gewaltig sind die Hindernisse; „untröstlich ists noch allerwärts"; aber: „Arbeiten und nicht verzweifeln"!

4. Schon die Uebereinstimmung der theologischen Richtungen in diesem Stück beweist, daß es sich bei Betonung der christlichen Zukunftsaussichten nicht ohne weiteres um eine „Verdiesseitigung" des Christentums handelt; vielmehr um eine Premierung seines eminent geschichtlichen, und seines Gemeinschaftscharakters. In ersterer Beziehung ist nun zu untersuchen: inwiefern jener geschichtliche Charakter nicht bloß eine Berufung auf Tatsachen der Vergangenheit, sondern auch einen Glauben an erwartete oder herbeizuführende, zukünftige Geschehnisse involviert. In letzterer Beziehung wäre zu fragen: Ist mit der christlichen Schätzung der Menschheit als solcher der Gedanke unvereinbar, daß es mit deren Gesamtleben einmal ein ebenso „eudämonistisch und moralisch unbefriedigendes Ende nähme, wie wir dies am Individualleben, seis nach dem „unerforschlichen Ratschluß Gottes", seis durch dessen eigene Schuld, alle Tage sehen können". Endlich wird dann doch für uns auch das Verhältnis „Diesseits-Jenseits", und zwar in der Form „Zukunft-Ewigkeit" in den Vordergrund rücken, und in das Licht unserer anfänglichen Unterscheidung zwischen Zweck und Ziel gestellt werden.

5. Es ist dem Christentum von Anfang an wesentlich gewesen, das Verhältnis zwischen Gott und Mensch in der chronologisch datierbaren, mit Volks- und Kulturgeschichte innig verbundenen „heiligen Geschichte" aufzusuchen und zu deuten; und wiederum die Geschichte bis auf Christus hin, und von ihm bis auf die Gegenwart als eine Entwicklung aufzufassen. Hiebei macht es schon einen Unterschied aus, der aber für uns

hier unbeträchtlich ist, ob man das Zeitalter Christi als ein religiös-sittliches non plus ultra ansieht, das sich höchstens extensiv ausbreiten, und am Ende der Geschichte wiederholen kann, oder ob man in der seitherigen Kirchen- und Kulturgeschichte einen Fortschritt darüber hinaus anerkennt, bezw. solchen für die Zukunft erwartet. Jedenfalls wird man für beide Richtungen den Kanon aufstellen dürfen: Nur insoweit die Tatsachen der Vergangenheit eine fortschrittliche Entwicklung als Gottes Absicht erkennen lassen, darf man solche Entwicklung auch für die Zukunft von ihm erwarten. Und damit ist der Zukunftsglaube von der variabeln Erforschung und Deutung der Vergangenheit abhängig gemacht. Wer als strammer Biblizist sich berechtigt und verpflichtet glaubt, gewisse Ueberlieferungen ohne profangeschichtliche Begründung, ja gegen alle profangeschichtliche Wahrscheinlichkeit der Weltgeschichte einzureihen, ist darauf hinzuweisen, daß er dann auch in unserer Frage eine Zukunftsentwicklung der Menschheit nur insoweit erwarten darf, als der pessimistische Grundton der Bibel: Viele sind berufen, aber Wenige sind auserwählt! dies zuläßt; und daß auf biblischem Standpunkt wesentlich nicht von einer Vollendung, sondern von einem Abbruch der Entwicklung die Rede sein muß. Wer aber als „geschichtlich" denkender Theolog sich bewußt ist, wie sehr einerseits die Wertung von Ueberlieferungen als Tatsachen abhängig ist von ihrer Deutung, wie vieldeutig Tatsachen sind, und daß doch nicht jede eine Deutung im Sinne des Fortschritts verträgt: der wird sich ja mit der Annahme von Stillständen und zeitweiligen Rückschritten im Sinne der „Spirale" einigermaßen helfen können; es wird ihm aber nicht entgehen, wie bei Erweiterung unserer Geschichtserfahrung es uns immer schwerer wird, das Zeitliche auch immer als das Höhere zu werten, religiöse und Kulturepochen einander überhaupt graduell überzuordnen. Man wird dann nur soviel sagen dürfen: so gewiß ich das Recht habe, mir die Vergangenheitsgeschichte daraufhin anzusehen, ob sie einen religiösen und sittlichen Fortschritt darstellt, so gewiß habe ich das gleiche

Recht gegenüber künftigen Ereignissen in dem Maß, als sie in meinen Erfahrungsbereich treten. Aber ebensowenig als sich ein „moderner“ Christ für berechtigt hält, dem Herrn der Geschichte vorzuschreiben, was er im Jahr X der Vergangenheit hat geschehen lassen müssen, damit er an ihn glaube, ebensowenig wird er ihm für die Zukunftsgeschichte, seis auch nur für deren Ende, solche Vorschrift machen dürfen.

6. Natürlich wird man sagen: das sei eben der Unterschied; über Tatsachen der Vergangenheit kann ich mich freuen oder sie anders wünschen, muß sie aber sonst lassen, wie sie sind; die Tatsachen der Zukunft, gerade soweit sie fürs Reich Gottes bedeutsam sind, kann ich selbst herbeiführen oder herbeiführen helfen. Ja Vielen ist es ein Trost in der Unsicherheit gegenüber historisch angefochtenen Tatsachen der Vergangenheit, daß ihnen wenigstens das Zukunftsziel klar vorgezeichnet ist, und daß bei dessen Verfolgung jedenfalls etwas Gutes herauskommt. — Ich will nun nicht betonen, daß die Zuversicht auf den Erfolg solcher Wirksamkeit immerhin auch abhängig sein wird von der Kenntnis früherer Erfolge oder Mißerfolge in gleicher Sache; denn es gilt zwar: der Jünger ist nicht über seinen Meister, kann aber auch einmal wieder sich erfüllen: ihr werdet größere Werke denn diese tun. Auch gehört eine gewisse Erfolgshoffnung dazu, damit eine Bemühung überhaupt als motiviert erscheine; und ich möchte auch den höchsten Optimismus über die Zukunft des Christentums nicht als Möglichkeit ausschließen. Umso nachdrücklicher aber seis behauptet: daß christliches Individualleben, Zusammensein und Aufeinanderwirken keineswegs nur für den Sinn und genügendes Motiv hat, der solchen Optimismus teilt. Zur Begründung müssen wir freilich, wenn auch noch so flüchtig, darauf eingehn, wie sich Motivation vollzieht, und was das Bewußtsein der Möglichkeit meiner Handlung dabei für eine Rolle spielt. Nehmen wir den Fall: ein Freund, der jenseits eines Grabens steht, macht mich durch Zuruf darauf aufmerksam, daß hinter mir, diesseits des Grabens, ein wütender Stier auf mich zukommt. An meinen Bewegungen

merkt er, daß ich ihn verstanden, und natürlich wird mir zunächst einfallen, über den Graben zu springen. Dieser kann so breit sein, daß mir sofort die Unmöglichkeit klar wird, und ich auf andere Rettungsmittel sinne; oder so schmal, daß ich ohne weiteres den Sprung wage. Dazwischen liegen allerhand Möglichkeiten, die ich versuchend abmesse, bis mich die drängende Not zum Sprung treibt; weder mein Freund noch ich kann wissen, ob er mir gelingen wird, und ist er gelungen, so werde ich vielleicht nachher sagen: ich weiß gar nicht, wie ich hinübergekommen bin. Die Elemente der Motivation sind also einmal ein Verständnis der Situation, was ich „Anerkennung des Zwecks" nenne, und dazu eine oft recht „dunkle" oder „instinktive" Abmessung der Möglichkeit einer damit zusammenhängenden Handlung, wodurch erst aus dem Zweck zugleich ein Ziel erwächst [1].

7. Was ist es aber mit der „Dunkelheit" jener Möglichkeitseinsicht? Das ist eine für unser Thema wichtige Frage, denn solche Dunkelheit fällt mit der „Dunkelheit der Zukunft" überhaupt zusammen. Wir sahen: das Gebiet dieser, sagen wir, schwankenden Möglichkeit lag zwischen demjenigen eingesehener Unmöglichkeit und eingesehener Möglichkeit oder Berechenbarkeit. Es ist also jedenfalls kein Gebiet „unbegrenzter Möglichkeiten"; unbestimmt ist nur, was von diesem Vorrat begrenzter Möglichkeit im Einzelfall für mich abfällt; m. a. W. dieser Vorrat ist nicht unbegrenzt, aber *noch nicht aufgeteilt*.

---

1) Wir können also nicht anerkennen, daß „Gefühl", vollends in seiner Beschränkung auf „Lust-Unlust" das charakteristische Motiv ist. Weder bewegt mich im obigen Fall die Furcht zum Sprung — auch der Vogel gegenüber der Schlange hat Furcht, bleibt aber sitzen, weil ihm die Möglichkeitsabmessung zur Flucht gelähmt ist — noch gar die Vorstellung der Lust, die ich empfinden werde, wenn ich glücklich drüben bin. Gefühl „begleitet" nur diesen wie jeden anderen Bewußtseinsvorgang. Zwar werden in diesem Fall die Gefühle besonders intensiv sein; doch gibt es auch stürmische Gefühle, die nicht zur Tat führen, oder können wichtige Handlungen „mit kaltem Blut" vollführt werden. Vielleicht spielt bei solcher Verkennung auch der Sprachgebrauch herein, der eine dunkle Erkenntnis gern „Gefühl" nennt.

Und das macht auch die Dunkelheit der Zukunft aus: wir können deren Inhalt geradezu definieren als dasjenige Geschehen, welches der Menschheit zusammen mit der „Weltkraft“ (um absichtlich einen vagen Ausdruck zu gebrauchen), und innerhalb der Menschheit wiederum dem Individuum möglich ist, während erst, wenn die Zukunft zur Gegenwart, oder zur Erfahrung wird, auch zum Bewußtsein kommt, was von diesem Geschehen der „Natur“, was dem Menschen, und hier wieder dem Individuum zuzuschreiben ist. Auf erfahrungsmäßiger Festlegung solcher Abgrenzung beruht alles, was wir im Verhältnis des Menschen zur Natur Technik, im Verhältnis der Menschen untereinander Arbeitsteilung nennen; und immer mehr wird durch solche Erfahrung das Gebiet des bewußt Möglichen und bewußt Unmöglichen erweitert, das jener dunklen Möglichkeit eingeschränkt. Von hier aus fällt auch beiläufig ein Licht auf die „Willensfreiheit“: der „Indeterminist“ hat ganz Recht, wenn er leugnet, daß die Zukunft noch nicht determiniert ist, einfach deswegen, weil sie noch nicht geschehen, d. h. noch nicht repartierbar ist. Das würde nun freilich von jedem zukünftigen Geschehen in gewissem Grad gelten; aber der Indeterminist hat auch darin Recht, wenn er dem menschlichen Handeln gegenüber mechanisch berechenbarem Zukunftsgeschehen ein besonderes Maß von Indeterminiertheit vindiziert. Denn der Mensch ist in unserem Erfahrungskreis derzeit noch das einzige Wesen, bei dem es etwas Bedeutsames ausmacht, ob er jetzt oder in hundert Jahren lebt, oder für den es eben noch eine „dunkle Zukunft“ gibt. Nur macht sich der Indeterminist gewöhnlich nicht völlig klar, daß eben durch Gebrauch der Freiheit das Reich der Freiheit (in seinem Sinn) zusammenschwindet; daß in dem Moment, als mir ein Geschehen auf mein spezielles Konto gesetzt wird, mir auch die Unwiderruflichkeit dieses Geschehens zum Bewußtsein kommt, und das Bewußtsein von Zurechnung und Verantwortlichkeit nicht minder mit dieser Unwiderruflichkeit, als mit der Unberechenbarkeit der Zukunft zusammenhängt. — Auch auf die Optimismusfrage fällt einiges Licht: der Optimist hat Recht,

wenn er auf Möglichkeiten innerhalb jenes noch nicht aufgeteilten Kraftvorrats hinweist, die auf Grund bisheriger Erfahrung nicht erratbar, oder abweisbar sind; der Pessimist, wenn er entgegnet, daß eben mit jeder „Errungenschaft“ zugleich das Gebiet des offenbar Unmöglichen wächst; in der Tat: eine Reise nach dem Sirius erscheint uns, im Zeitalter der Luftschiffahrt, gewiß weniger möglich, als den Sternanbetern alter Zeiten; und auch vom Ideal kann man sagen, daß seine volle Verwirklichung uns in dem Grad weniger wahrscheinlich wird, als seine partielle Verwirklichung bereits erfolgt ist.

8. Nur auf einige naheliegende Einwürfe sei hier zur Erläuterung kurz eingegangen. Die „Weltkraft“ von der wir sprachen, sei zu sehr im physikalischen Sinn verwertet; es stecke darin auch eine Gotteskraft, die, als solche unerschöpflich, den Vorkämpfern des Ideals zur Verfügung stehe. Gewiß; wenn man aber die Wirkungen dieser Gotteskraft sich für die Vergangenheit irgendwie geschichtlich beschränkt denkt und deshalb, ich will nicht sagen, nicht mit den biblischen Wundern, sondern nicht mit indischer Mythologie in der Geschichte zu rechnen pflegt, so muß Gleiches auch von der Zukunft gelten. — Ferner: solche Skrupel seien für den Einzelfall bedeutungslos, so gewiß es töricht wäre, einem Armen Kohlen zu verweigern, weil dadurch der erschöpfbare Kohlenvorrat der Erde vermindert werde; sei der einmal aus, so werde sich schon ein anderes Wärmemittel finden! Wohl; wer aber von einem Endziel der Menschheit auf Erden redet, und unser gegenwärtiges Verhalten als ein Mittel dazu betrachtet, ist auch verpflichtet, sich ein technisch verwertbares Bild vom Zustand der Menschheit und ihrer Umgebung im Jahr X n. Chr. zu machen. Wir werden hierauf noch zurückkommen müssen. — Endlich: es liegt mir am allerfernsten behaupten zu wollen, der Nachweis der Möglichkeit einer Leistung bilde das Motiv für diese; unser obiges Beispiel lehrt das Gegenteil: das Verständnis der Situation, der drängenden Gefahr ist es, was mich zum Versuch einer Leistung treibt, deren Möglichkeit noch dahinsteht.

Aber gerade durch das, was mir gelingt, lerne ich auch die äußerste Grenze meiner Leistungsfähigkeit kennen; verfestige mich im Vertrauen auf die Methode, die zum Gelingen führte, zugleich aber, wie jede Methode, ihre Beschränkung in sich selbst trägt; kurz auf allen Gebieten gilts: „Wenn wir zum Guten dieser Welt gelangen, so heißt das Bessre Trug und Wahn.“

9. Nicht als wollten wir auf dieses Bessre das Wort anwenden: „Was nicht zur Tat wird, hat keinen Wert“; ein Ausspruch, der schon manche Verwirrung angestiftet hat. Der Gedankenaustausch über Zwecke hat einen Selbstwert ohne Rücksicht darauf, ob und durch welche Mittel sie als Ziele verwirklicht werden können; und der Wert einer Predigt z. B. ist doch nicht bloß dann vorhanden, wenn der Hörer sich daheim sofort hinsetzt, um eine Postanweisung an eine christliche Anstalt abzufassen. Wofür steht die Geschichte von Maria und Martha im N. T., als um uns das zu lehren? Auch ist die nächste Betätigung in der Religion, auch der christlichen, der Kultus; gerade das Ueberschwängliche und „Unaussprechliche“ dabei kann nicht in moralischer Leistung ausgedrückt werden; und der Einzelne fühlt sich nur dann einer religiösen Gemeinschaft eingegliedert, wenn er wie in der Familie und im Freundeskreis um seines intimen Verständnisses willen, nicht wegen seiner Leistungen als Glied der Arbeitsteilung geschätzt wird. Andererseits werden wir derzeit manchen Zielen entgegengetrieben, die, obschon im Sinn des christlichen Zweckes gelegen, doch nicht durch Vorhaltung dieses Zwecks oder aus christlichen Motiven erfüllt werden; besonders frappant ist dies ja bei der „sozialen Bewegung“; die Propheten eines „christlichen Sozialismus“ haben sich daher fast alle in Techniker des sozialen Fortschritts innerhalb einer politischen oder wirtschaftlichen Gemeinschaft verwandelt.

10. Was folgt aus dem allem? Daß der geschichtliche Charakter des Christentums nicht fordert, daß die christliche Idee des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch und zwischen

Mensch und Mensch an einer chronologisch datierbaren Stelle der Geschichte, seis der Vergangenheit, seis der Zukunft, schlechthin „verwirklicht“ werde. Wohl aber, daß durch Vorhaltung dieser Idee als Zweck aus der Menschheitsgeschichte alle die Kräfte geweckt und herausgeholt werden, welche als Mittel zu dieser Idee als Ziel verwertbar sind. Gerade darum fordern wir, daß man nicht etwa, wenn man an der Realisierbarkeit dieses Ideals aus irgend einem Grund zweifelt, zu einem andern Ideal übergehe, sondern fortfahre in solchem Versuch quand même, so lange noch ein Mensch auf Erden lebt. Es liegt ja, wenn man den Geschichtsprozeß als einen Versuch mit der Menschheit auffaßt, schon in diesem Begriff, daß Notwendigkeit und Wert des Versuchs nicht abhängen kann von einem Vorurteil, das man über seinen Ausgang hegt. Es ist gewiß theoretisch unberechtigt, aus zeitweiligen Mißerfolgen christlicher Propaganda auf notwendiges, künftiges Mißlingen zu schließen, ohne an die unberechenbaren Kraftreserven zu denken, die vielleicht in Zukunft noch zur Verfügung stehn und ihrer Weckung harren; es ist aber auch praktisch unberechtigt, es einem Christen ins Gewissen zu schieben, wenn er nicht an künftige Christianisierung sämtlicher Heidenvölker oder Wiederverkirchlichung der Masse zu glauben vermag. Und wie wir darauf verzichtet haben, das christliche Ideal als bewußtes Lebensziel etwa schon bei Adam und Eva vorauszusetzen, so liegt auch keine Nötigung vor, zu denken, daß das Leben gerade der letzten Menschen unter relativ höchster Herrschaft dieses Ideals verlaufen werde.

11. Wir kommen auf die Frage: inwiefern die Menschheit als Ganzes eine befriedigendere Zukunft beanspruchen darf, als sie dem Durchschnittsindividuum in seinem irdischen Lebenslauf zuteil wird. Da möchten wir nun im voraus bemerken, daß gerade die „soziale“ Betrachtungsweise, welche die Gemeinschaft dem Individuum überordnet, zwar zuweilen viel von „Menschheit“ redet, damit aber im Grunde doch eine Quintessenz derselben, die Kulturmenschheit, und innerhalb dieser

vielleicht wieder eine Rassen- oder Klassenschicht im Auge hat. Und wenn man dann in solchen Kulturkreisen, die sich zwischen den Einzelnen und die Menschheit als Abstraktum schieben, Individuen höherer Ordnung sieht, so kann man auf sie auch die gegenwärtige Klassifikation der Individuen anwenden, welche sie weniger in „gute und böse“, als in der Leitung fähige und der Leitung bedürftige einzuteilen liebt. Ohnehin betrachten wir leitende Individuen gern zusammen mit der Umgebung, die sozusagen ihren Wurzeln Nahrung zuführt, sowie mit dem Bereich, bis wohin der Same ihrer Wirksamkeit sich verbreitet, und sie somit schon selbst als einen Kulturkreis im kleinen. Dann ist aber nicht einzusehen, warum wir in der Zukunft eine Zusammendrängung solcher Individuen oder Kulturkreise in eine Epoche erwarten dürfen, während wir bei retrospektiver religions- oder geschichtsphilosophischer Betrachtung mit ihrer Verteilung auf verschiedene Zeitalter zufrieden sind; und warum nicht bis zum Ende der Geschichte der Baum der Menschheit dasselbe Bild bieten soll, wie heutzutage: daß er Blüten, unreife, reife und überreife Früchte zu gleicher Zeit trägt.

12. Will man aber ernstlich die Geschichte der ganzen Menschheit als einen Lebenslauf nach Analogie eines individuellen interpretieren, so sollen hier die oft vorgebrachten Schwierigkeiten gegen solche Auffassung nicht premiert werden: daß mit jedem Neugeborenen die Menschheit in gewissem Grade neu anfange; daß keine Kontinuität des Bewußtseins in ihrer Geschichte herstellbar sei, daß der Entwicklungsgedanke ungerechterweise frühere Geschlechter zu „Prügelknaben“ verdamme u. dgl. Aber wer trotzdem an solcher Deutung festhält, darf sich jedenfalls nicht von der Frage dispensieren: wie er sich die von ihm erhoffte Lebenshöhe der Menschheit im Verhältnis zu deren natürlichem Lebensende denkt? Ob er ein solches Ende, aller wissenschaftlichen Wahrscheinlichkeit zum Trotz ablehnt? Ob er sich damit trösten will, daß auf andern Planeten sich eine Geschichte bewußter Wesen weiterspielt, deren „Zu-

kunft" dann aber ohne Kontinuität mit unserm Bewußtsein so wenig eine Fortsetzung der unsrigen wäre, als wenn sie in der vierten Dimension verliefe? Ob die letzten Augenblicke der Menschheit ihre erhebendsten sein werden, oder wenigstens eine Euthanasie stattfinde, während wir bei so manchem frommen Christen das nicht konstatieren können? Und wenn der relative Vollendungszustand nicht mit dem Ende der Menschheit zusammen, sondern früher fällt: ist dann nicht das Altern und Absterben derselben umso tragischer? Aber, wird man sagen, es handelt sich nicht um solche eudämonistische Zustandswertung, sondern um den Sieg des Guten über das Böse, und um eine Anerkennung dieses Siegs auch durch derzeit widerstrebende Menschheitskreise. Und zwar, um dies noch einmal zu präzisieren: nicht um eine solche Anerkennung, die durch übergeschichtlichen Abbruch der Entwicklung erzwungen würde, wie bei dem reichen Mann, dem erst in der Hölle die Augen aufgingen; sondern um eine immanent geschichtliche und innerlich freiwillige. Inwiefern dürfen wir erwarten oder postulieren, daß solche Anerkennung im Lebenslauf der Menschheit einmal als Ausdruck von deren Gesamtseele, wenn ich so sagen darf, erfolgen werden, während so viele Individuen solche Anerkennung bis an ihr Lebensende verweigern?

13. Wie schon gesagt, darf man sich hier nicht mit der allgemeinen Berufung auf Gottes Macht helfen wollen; auch die Maxime, daß das Gute seinem Wesen nach mächtiger ist als das Böse, bringt uns in dieser abstrakten Form nicht weiter, da eben die Frage ist, warum es dann nicht in jedem Einzelfall und von jeher, den Sieg behält. Sondern es müßte sich eine aus geschichtlicher Betrachtung geschöpfte Tendenz ausfindig machen lassen, in deren stetiger Richtung jener zukünftige Sieg des Guten läge. Nun wird man allerdings sagen dürfen: mehr und mehr hat sich in der Kulturgeschichte zur Geltung gebracht, und zugleich von andern Interessen, z. B. dem religiösen, abgesondert das Interesse am Menschen als solchem, an seinem Dasein und an seiner Eigenart, welches ich das

moralische Interesse nenne. Dasselbe betätigt sich eben nach den zwei Seiten: dem Menschen in seinem Zusammenhang mit der Natur, seiner Förderung und Gefährdung durch diese seine Daseinsmöglichkeit zu erhalten und zu steigern; andererseits das spezifisch Menschliche zu entwickeln, und in bewußten Gegensatz gegen das sonst Natürliche zu bringen. Die Pflege dieses ausschließlichen Interesses am Menschen kann so weit gehen — und geht in der Gegenwart so weit — dem Menschen in Erhaltung seiner Gesundheit, und des Lebens lebensschwacher oder „antisozialer“ Individuen Opfer zuzumuten, die man, im Namen etwa der Religion gefordert, mit Spott zurückweisen würde; andrerseits eine widernatürliche und ungesunde Denkart und Lebensart zu fördern, die direkt zur Degeneration führt. Nun wird ja jenes Interesse am Menschen vom Christentum aufgenommen und als ein Zentralinteresse anerkannt. Das macht eben das Christentum zur moralischen Religion schlechthin; aber es würde aufhören, Religion zu sein, wenn es jenes Interesse nicht zugleich auf Gott bezöge, etwa in der Form: Gottes Ehre erfordert eben jenes moralische Interesse, und unser Handeln aus diesem Interesse heraus. Es fragt sich dann für uns wiederum genauer: Inwiefern erfordert es Gottes Ehre, daß bei Erschöpfung des Interesses am Menschen innerhalb der irdischen Geschichte am Menschen ein bestimmtes Resultat, eben jener Sieg des Guten über das Böse, in der Form der allgemeinen freiwilligen Anerkennung des Guten herauskommt?

14. Wir können hier nicht darauf eingehen, was etwa das N. T. zu dieser Frage sagt, ob z. B. Phil. 2, 10 f. im Sinne einer solchen geschichtlichen und freiwilligen Anerkennung gemeint ist. Jedenfalls hat es ja auch Zeiten und Stimmungen in kirchlichen Kreisen gegeben, wo man Gottes Ehre so sehr über alles stellte, daß man, um mit Schopenhauer zu reden, bereit war, zu Gottes Ehre in Gottes Namen zum Teufel zu fahren. Man könnte aber demgegenüber geltend machen: darin bestehe eben der Fortschritt christlicher Denkweise und ihr

Zusammenhang mit der fortschreitenden Kulturentwicklung, daß die Ineinssetzung des göttlichen Endzwecks mit dem durch jenes moralische Interesse am Menschen geforderten Endzweck, bewußt, strikte und reinlich vollzogen werde[1]). Ich wähle hier mit Fleiß den Ausdruck Endzweck, weil an ihm die Meinung anschaulich wird: was Zweck eines Geschehens war, ist am besten daraus zu erkennen, was am Ende herauskommt. Nun scheint mir aber eben der rein christliche Zweck durchaus nicht notwendig den Charakter eines Endzwecks haben zu müssen, wenigstens wenn man ihn so formuliert: Anerkennung der Vaterschaft Gottes vermittels des Glaubens an die Vereinigung von Göttlichem und Menschlichem in Christus, womöglich durch alle Menschen; und daraus folgend die Anerkennung ihrer gegenseitigen Bruderschaft. Gerade die Gültigkeit eines Familienverhältnisses hängt ja nicht von irgend welcher „Verwirklichung" ab; und so kann Gott prinzipiell unser Vater und wir unter einander Brüder sein, ohne daß die Anerkennung dieses Verhältnisses eine allgemeine, und in dieser Allgemeinheit eine zukünftige sein müßte. Nun das folgt allerdings daraus, daß die dieses Verhältnis für sich als gültig anerkennen, auch unermüdlich in dem Versuch fortfahren müssen, Andern dasselbe zum Bewußtsein zu bringen. Die Gültigkeit einer, auch einer praktischen, Wahrheit ist nicht abhängig von allgemeiner Anerkennung; es hat vielmehr der von vornherein das Präjudiz der Wahrheit für sich, der nicht bloß seinerseits diese Wahrheit begreift, sondern den Standpunkt davon Abweichender von da aus zu begreifen und ihn in seine Ordnung miteinzubeziehen vermag, während diese Letztern ihn von ihrem Standpunkt aus nicht zu begreifen, seine Wahrheit nicht aus der ihrigen abzuleiten vermögen: „Das Licht erleuchtet sich selbst und die Finsternis". Diese Elastizität der oben gegebenen Formulierung des christlichen Urverhältnisses kommt ja in der biblischen und überhaupt christlichen Verkündigung und Gedankenverknüpfung oft genug

1) Diese Identifikation dürfte freilich schon darum unhaltbar sein, weil der Mensch selbst gar nicht ausschließlich am Menschen als solchem bloß Interesse nimmt.

zur Verwertung. Daß nun doch eine allgemeine, künftige Anerkennung der conditio sine qua non der Gültigkeit des Christentums erscheint, kommt wohl doch daher, daß man mit dieser Formulierung nicht völlig ernst macht, sondern wieder die Idee eines „Reiches“ im Sinne einer Rechtsgemeinschaft unterschiebt, welche dann freilich erst „verwirklicht“ ist, wenn alle Glieder, auf welche sie Anspruch macht, sie auch tatsächlich anerkennen.

15. Die Lücken in obiger Betrachtungsweise: daß nämlich Vieles in der Geschichte uns eben nicht als Offenbarung der Väterlichkeit Gottes verständlich ist, und daß die Menschheit ihrerseits nicht in allen ihren Perioden und Schichten zum Verständnis und zur Anerkennung dieser Offenbarung gleich befähigt ist, führen zu der Berufung auf eine „Zukünftige Welt“, in welcher jene Dunkelheiten begreiflich, diese Unebenheiten werden ausgeglichen sein. Stellt man dann auch jene Welt als „Ewigkeit“ aller Zeit entgegen, so nimmt man doch an, daß sie zur Zukunft ein näheres Verhältnis habe, als zur Vergangenheit und Gegenwart, sofern wir auf dem Wege zur Ewigkeit durch die Zukunft hindurch müssen, und sofern eben in der Entwicklung von der Vergangenheit zur Zukunft jene religiös-sittliche Bestimmung der Menschheit sich manifestieren soll, welche am zukünftigen Ende der Geschichte sich am deutlichsten ausdrücken, sich in der Ewigkeit fortsetzen und dort ihre Vollendung finden werde. Hiemit haben wir schon eine der Schwierigkeiten christlicher Eschatologie berührt: die Annahme einer Ewigkeit a parte post ohne eine solche a parte ante; überhaupt des ganzen Verhältnisses von Ewigkeit und Zeit. Wir werden auch noch auf eine andere zu sprechen kommen, die auch allgemein als Schwierigkeit anerkannt ist: die der Vollendung des Einzelnen im Verhältnis zur Vollendung des Ganzen. Und endlich auf eine dritte, die man sich allerdings gerade als Schwierigkeit nicht genügend klar zu machen pflegt: ob das in der Geschichte Realisierte bei seinem Uebergang in die Ewigkeit einen höhern Grad von Realitäts- oder anderem

Wert beanspruchen darf gegenüber dem gewaltigen Ueberschuß von Erlebbarem und Erlebtem, was sich überhaupt nicht als Ziel, geschweige als verwirklichtes Ziel, in die Geschichte einreihen läßt.

16. Was sich zur Hebung dieser Schwierigkeiten sagen läßt, kann hier bloß angedeutet werden, da es sich wie gesagt, für uns weniger um die Lösung des aufgestellten Problems, als darum handelt, es als Problem zum Bewußtsein zu bringen. Jedenfalls haben wir aber nicht nötig, Ewigkeit als einen Begriff zu fassen, dessen Wesen gerade aus seinem Verhältnis zur Zeit am besten erhellen würde. Nehmen wir Ewigkeit einmal als eine Art Allgegenwart in der Bedeutung, daß in ihr, als dem Sinnelement schlechthin, alles was Sinn hat, immer gegenwärtig ist. Dann ist klar, daß ein Sinn nicht darum aus der Ewigkeit austritt oder erst in sie zurückkehrt, wenn er in einen Sinnzusammenhang eintritt oder aus diesem wieder verschwindet; oder auf unser Thema angewendet: daß Mensch und Menschheit nicht so lange außerhalb der Ewigkeit sich befinden, als ihre Geschichte in der Zeit verläuft oder die Form eines Lebenslaufs hat. Denn Zeit ist eben nicht rein leere und unbestimmte Form, sondern eine Art Anthropomorphismus, eine Abstraktion von der Richtung unseres Lebenslaufs, wie sich schon daran zeigt, daß Zeitverhältnisse, insbesondere der Unterschied Vergangenheit-Zukunft, in dem Maße an Bedeutung verlieren, als wir vom Menschen zu andern Lebewesen, zu anorganischen und schließlich rein mathematisch-physikalischen Geschehnissen übergehen. Gewiß müssen wir nun den Geschichtsverlauf, in den der Mensch einmal eingetreten ist, und aus dem er als Individuum und Gattung einmal verschwinden wird, auffassen als einen Erlebnisverlauf, von dem wir wünschen, daß das Ende einmal wirklich einen Punkt bedeute, und nicht bloß einen Gedankenstrich, oder ein . . . . . .; aber gerade, wenn wir den christlichen Zweck in diesen Geschichtsverlauf verflochten denken, können wir auf die Analogie kommen: wenn eine Zeit in der Geschichte war,

da der christliche Gedanke noch nicht zum Bewußtsein kam; wenn eine Zeit kommen sollte, wo die Menschheit unter dem Druck der Not und der Ungunst der Natur derart verkümmern sollte, daß sie für diesen Gedanken nicht mehr zugänglich ist, so kann man dies so ausdrücken, daß dieser Sinn eben in diesem Zusammenhang noch nicht, oder nicht mehr weiter verfolgt werden kann; wobei dieser Sinn unverloren bleibt, und hingegen dadurch sogar eine wesentliche Bereicherung erfahren hat, daß er, wenn auch nur als Episode, in den Lauf unserer Weltgeschichte verflochten war.

17. Als ein Verhältnis von Zweck zu Zielen ausgedrückt: Ziele sind immer Mittel zu einem Ziel, das wieder Mittel wird, sobald es verwirklicht ist, und dies gilt vom letzten Ziel in der Zukunft so gut wie vom ersten in der Vergangenheit. Will man sie aber auf einen Zweck beziehn, so sind sie nicht etwa Mittel zu dessen Verwirklichung, sofern er nämlich ein Inhalt der Ewigkeit ist, sondern allenfalls Mittel, die Anerkennung dieses Zwecks innerhalb der Geschichte auszudrücken. So sind auch alle christlich motivierten Handlungen nur Ausdrucksmittel für die Anerkennung des christlichen Prinzips, keine „Verwirklichung des Reiches Gottes", welches deren nicht bedarf. Würde man dieses Prinzip mit dem moralischen, oder dem Interesse am Menschen, gänzlich identifizieren, so würde jede menschliche Handlung der Wertung durch das christliche Prinzip unterliegen, indem jede, wenn sie nicht ausschließlich dieses Interesse ausdrückt, doch stets durch dasselbe mitbestimmt ist. So kann sichs um die Anerkennung des christlichen Zwecks aber nur in solchem geschichtlichem Umkreis handeln, in welchem zugleich mit dem Interesse am Menschen auch das Interesse an der Ehre Gottes Verständnis gefunden hat. Und etwas Neues bedeutet das Resultat des Versuchs: die Menschheit als solche zur Anerkennung des christlichen Zwecks zu bringen, immerhin auch innerhalb der Ewigkeit; statt à la Nietzsche zwischen outrierten Zukunfts- und Entwicklungshoffnungen, und zwischen dem öden und blöden Gedanken der „ewigen

Wiederkehr" zu schwanken, kann der Christ von unserm Standpunkt aus auch das Ergebnis der Geschichte, eben als einmaliges, schlechthin Unwiederholbares unter die Betrachtung sub specie aeternitatis stellen.

18. Wenn man den Uebergang vom zeitlichen zum Ewigkeitszustand gern mit dem Erwachen aus einem Traum vergleicht, so können wir diese Analogie hier soweit gelten lassen, als, wie das wache Leben nicht als eine Fortsetzung des Traums zu fassen, sondern dieser in unser waches Leben gleichsam eingebettet ist, so auch die Ewigkeit nicht eine Fortsetzung der Geschichte bildet, sondern wir mitten in der Geschichte von der Ewigkeit umfangen sind. Nicht aber, sofern mit dieser Analogie ein Wirklichkeitsunterschied betont werden soll. Der Inhalt unseres individuellen, und noch mehr unseres gemeinschaftlichen, geschichtlichen Lebens unterscheidet sich von dem der Ewigkeit nicht in erster Linie darin, daß er „Schein", der Inhalt der Ewigkeit hingegen Wirklichkeit oder Wahrheit wäre. Sondern er bedeutet dem ewigen Inhalt gegenüber vor allem eine Auswahl, infolge einer ungeheuren Abstraktion, im Interesse einer immer strengern Konzentration, eben auf den Menschen als solchen mit seiner Welt. Hier ist aber nun gleich zu bemerken, daß die Geschichte oder die gemeinsame Welt der Menschheit sich zu der Welt des Individuums nicht einfach verhält wie das Ganze zum Teil, was man nur darum so leicht verkennt, weil man gewohnt ist, Gemeinschaft und Individuen abgesehen von ihrer Welt, einfach als Summe und Summand zu vergleichen. Hält man aber Welt mit Welten, Makrokosmus mit Mikrokosmen zusammen, so zeigt sich sogleich, daß diese in jenem gar nicht nebeneinander Platz haben, weswegen man ja auch einen großen Teil des individuellen Erlebens aus der geschichtlichen Wirklichkeit hinaus, ins „Innere", die „Phantasie", das „Unbewußte", und was dergleichen mehr ist, zu verlegen pflegt. Daraus wird sich dann aber ergeben: daß das Individuum zur Ewigkeit nicht bloß vermöge der Lebensinhalte ein Verhältnis

hat, die zugleich Inhalte in der Geschichte, namentlich auch erstrebte oder erreichte Ziele in der Geschichte geworden sind; oder daß der Mikrokosmus nicht bloß als Teil des Makrokosmus ein Aeon ist, wenn er natürlich auch nach seinem in die Geschichte verflochtenen Lebensinhalt Ewigkeitsbedeutung hat.

19. Endlich, haben wir gesagt, verhält sich Zukunft auch nicht als Erfüllung zu vielem, was in unserem Bewußtsein vorkommt, ohne daß wir es als Ziel formulieren. Es ist deswegen noch nicht ethisch wertlos: denn es ist auf Erden eben doch nicht „nichts Anderes gut, denn ein guter Wille", wenn unter Willensäußerung immer nur ein auf Tat abzielendes Geschehen verstanden wird. Darum ist auch Ewigkeit nicht zu definieren als Erfüllungsort der Ziele, die in der Geschichte als solche angestrebt, aber nicht verwirklicht worden sind, also gleichsam als ein „Salon der Zurückgewiesenen". Gewiß ist auch bei solchem Lebensinhalt, den wir gar nicht zur Tat werden lassen, dem wir gar keine geschichtliche Stelle anweisen wollen, schon ein Ansatz vorhanden, ihn irgendwie auszudrücken, er würde uns sonst gar nicht zum Bewußtsein kommen. Aber wenn wir für solchen Inhalt von vornherein verzichten ihn durchzusetzen gegen das ganze System von Antagonismen und Hemmungen, das unser zielbewußtes Handeln zugleich ermöglicht und einschränkt, so haben wir damit nicht auch zugleich auf seinen Ewigkeitswert verzichtet. Es mag aus praktischen Gründen sich erklären, daß wir gewisse, nicht zu geschichtlichem Erfolg führende Erlebnisse dem Individuum in den Hirnkasten schieben, und mit diesem Hirnkasten aus der Geschichte verschwinden lassen; aus der Welt sind sie damit noch nicht geschafft. Es mag sein, daß die Zukunft eine Bereicherung der Menschheit auch gerade noch an solchem nicht als Ziel faßbarem Leben bringt; der Ewigkeit wird solches aber auch wieder darum nicht näher stehn, weil es von uns aus in der Zukunft liegt.

20. Daß der christliche Zweck absoluter Zweck ist, könnte durch keinerlei Ausgang der Geschichte erwiesen werden, weil

Geschichte, und zwar nach dem Zeugnis unseres Bewußtseins selbst, immer etwas Relatives ist. Wir haben das volle Recht, auch diesen Zweck an den Ort des Absoluten zu versetzen, wenn ich so sagen darf; aber mit dem Vorbehalt, daß eben an diesem Ort Zwecke sich nicht in der Art ausschließen, wie in unsern Ueberlegungen und Bestrebungen. Daß hingegen der christliche Zweck, soweit er sich mit dem recht verstandenen Interesse des Menschen (besser: am Menschen) identifizieren läßt, „höchster Zweck“ der Geschichte ist, braucht gar nicht erst durch einen bestimmten Ausgang der Geschichte erwiesen zu werden, indem „Natur“ wie „Geschichte“ selbst schon in diesem Interesse getroffene Abstraktionen sind, und indem jedes Verhalten des Menschen, auch das aus „mißverstandenem“ Interesse an sich selbst, für die Gültigkeit jenes Zwecks zeugen muß. Hierin liegt der Grad von Unabhängigkeit begründet, den wir auch dem Christen, und gerade dem modernen, glauben wünschen zu müssen; im übrigen haben wir ja schon betont, daß unser gegenwärtiges Leben immer in gleichem Maß abhängig ist von den Zielen der Zukunft, wie von den Ursachen der Vergangenheit, dann aber auch im gleichen Sinn: nicht als von einem „Morgenrot der Ewigkeit“ — deren Sonne nicht erst aufzugehen braucht — sondern als von einem Stück Historie.

Schleiermacher und Jatho.

Von

Lic. Dr. **Otto Lempp**, Privatdozenten in Kiel[1]).

Der Kampf um Jatho hat für die deutschen Kirchen nach zwei Seiten hin eine außerordentliche Bedeutung gewonnen. Seine kirchenpolitische Bedeutung steht heute klar vor Augen. Sie liegt eben darin, daß der Fall symptomatische Bedeutung hat für gewisse Notstände unserer kirchenpolitischen Lage, die einmal so grell beleuchtet, nicht mehr zur Ruhe kommen können, bis ihnen nach der einen oder anderen Seite Rechnung getragen wird.

Aber der Fall Jatho ist nicht minder bedeutungsvoll nach der theologischen Seite hin; auch in dieser Richtung hat er viel Staub aufgewirbelt und alte Probleme wieder geweckt. Es hat nun zunächst kaum den Anschein, als ob der Fall viel Frucht für die theologische Wissenschaft bringen würde; so viel Freunde Jathos Person in dem kirchenpolitischen Streit unter den Theologen gefunden hat, so wenig Anklang hat seine Sache, um die er kämpft, seine Theologie gefunden; sie ist weithin auch von kritischen Theologen einfach abgelehnt, von Andern jedenfalls nur mit großer Reserve teilweise anerkannt worden. Und doch ist auch die Theologie durch ihn vor ein Problem gestellt worden, das kaum weniger brennend ist als die Probleme der Kirchenpolitik; er hat wieder einmal die Tatsache klar beleuchtet, daß eine fatale Diskrepanz besteht zwischen der protestantischen Theologie und den Bedürfnissen mindestens eines großen Teils unserer Gemeinden. Oder muß man es nicht so auffassen, wenn die Gemeinden, wie doch die Erfahrung so oft zeigt, mit der Theologie unserer Hochschulen weithin nichts

1) Vortrag, gehalten auf dem Theologischen Ferienkurs in Gremsmühlen.

anzufangen wissen, und wenn die Theologie die Anschauungen eines Mannes, der zugestandenermaßen in ganz auffallender Weise die Bedürfnisse seiner Gemeinde trifft, nur glatt abzulehnen weiß? Man soll sich doch nicht damit beruhigen, daß dieser Erfolg nur Jathos Persönlichkeit oder gar nur seiner rednerischen Begabung zuzuschreiben wäre, daß er seine Erfolge trotz seiner Theologie, nicht wegen seiner Theologie gehabt habe; wer Jathos Andachten gelesen hat, der kann nicht mehr auf den Gedanken kommen, bei Jatho zwischen Persönlichkeit und Theologie zu trennen; seine Theologie ist ein reines Transparent seiner Persönlichkeit. Mit innerer Unklarheit, die man ihm vorwirft, schafft man keine Massenwirkungen. Man darf sich nicht mit solchen Ausflüchten über das hier offenbar vorliegende Problem hinwegtäuschen. Auch hier ist vor allem notwendig, ebenso wie in der Kirchenpolitik, daß man sich die theologische Situation klar macht, die dadurch gekennzeichnet ist.

Gegenüber der oft gehörten Behauptung, daß Jatho theologisch ein ganzer Sonderling sei und auf ganz anderen Wegen wandle als die gesamte Theologie des neunzehnten Jahrhunderts, hat Jatho selbst und besonders sein Verteidiger Traub immer wieder darauf hingewiesen, daß die theologischen Ansichten Jathos in naher Verwandtschaft stehen mit der Theologie Schleiermachers, speziell des jungen Schleiermacher und seiner Reden über die Religion. Es ist klar, daß diese Frage für die Beurteilung Jathos von erheblicher Bedeutung ist; denn Verwandtschaft mit Schleiermacher heißt doch Verwandtschaft mit dem Geist, der das Einheitsband der auseinanderfallenden Richtungen der Theologie des Protestantismus bildet, also Verwandtschaft mit dem Wesen des Protestantismus selbst, wenn überhaupt in der mannigfaltigen Theologiegeschichte des neueren Protestantismus ein einheitliches Wesen sich ausgeprägt hat.

Hat Jatho innere Verwandtschaft mit den theologischen Grundgedanken Schleiermachers, oder ist es nur eine Aehnlichkeit an Außenpunkten, Aehnlichkeit in Stil und Adresse an die Gebildeten unter den Verächtern der Religion? Diese Frage soll hier rein historisch untersucht werden.

Es liegt auf der Hand und ist oft genug hervorgehoben worden, daß bei einem Vergleich Schleiermachers mit Jatho bei Schleiermacher in erster Linie die Anschauungen seiner ersten Periode, die Anschauungen der Reden über die Religion in Betracht kommen.

Es ist dann eine Frage für sich, ob der Schleiermacher der Glaubenslehre nicht gerade in den entscheidenden Punkten, die bei einem Vergleich mit Jatho in Betracht kommen, seine Stellung geändert hat. Konnte man doch oft die Behauptung lesen, die Reden seien ja nur das Werk eines jugendlichen Brausekopfs, und der spätere Schleiermacher sei über diese jugendliche Verirrung des weltfremden Romantikers vollständig hinausgeschritten. Damit würde eine Verwandtschaft zwischen Jatho und dem jungen Schleiermacher sehr an Bedeutung verlieren; denn nur der spätere Schleiermacher hat ja die Bedeutung für die Theologie des 19. Jahrhunderts gewonnen. Es soll also hier das Verhältnis Jathos zu dem jüngeren und älteren Schleiermacher je für sich untersucht werden: daraus wird sich dann von selbst eine andere Auffassung vom Verhältnis der Reden zur Glaubenslehre ergeben als die genannte und damit auch eine andere Einschätzung der Verwandtschaft zwischen Jathos Andachten und Schleiermachers Reden. Gewiß haben sich Schleiermachers Ansichten stark fortentwickelt zwischen den Reden und der Glaubenslehre; das zeigen auch die großen Aenderungen, die er in den späteren Auflagen der Reden nötig fand; aber mit diesen Korrekturen konnte er doch auch später die Reden als sein geistiges Eigentum hinausgehen lassen und im Jahr 1822 an einen Freund über die dritte Auflage schreiben, man würde daraus sehen, daß er mehr derselbe geblieben sei, als die Menschen glauben wollen. Darum ist eine genaue Analyse des Verhältnisses zwischen Jatho und dem Schleiermacher der Reden auch für das Verständnis seines Verhältnisses zum späteren Schleiermacher von Bedeutung.

I.

Also zunächst: Wie verhalten sich die theologischen und religiösen Anschauungen Jathos zu Schleiermachers *Reden über die Religion*?

Wenn man einen wissenschaftlichen Begriff anwenden will, so muß man beide Theologen als reine Vertreter des *mystischen* Typus der Religion bezeichnen. Die Mystik ist besonders seit Ritschl in der Theologie in Verruf gekommen; man darf dabei aber nicht gleich an neuplatonische Weltabgeschlossenheit oder an Bernhardinische oder Zinzendorfische Gefühligkeit oder an Jakob Böhmes Theosophie denken; das alles sind bestimmte Ausprägungen der Grundform der Mystik, die darin besteht, daß ihr Religion gleich Frömmigkeit

ist, und Frömmigkeit gleich Erleben Gottes, daß also die Religion ein durch und durch subjektives inneres Erleben bleibt. Dadurch unterscheidet sich diese mystische Form der Religion klar von dem kirchlich objektiven Typus und von dem Typus der Sektenfrömmigkeit.

Der kirchliche Typus der Religion sieht im Gegensatz zum mystischen das Heil, das religiöse Ideal schon prinzipiell verwirklicht, in der Geschichte durch göttliche Stiftung objektiv gegeben; die Religion ist deshalb ein Anerkennen dieser geschehenen Heilsstiftung, dieser vollendeten Erlösung und Versöhnung, ein sich ihr innerlich Anschließen, ein Ergreifen dieser geschichtlich gegebenen Gnade, welches geschieht innerhalb der Kirchenanstalt, die diese Gnade von der Geschichte her der Gegenwart vermittelt, durch die diese Heilsgeschichte in die Gegenwart hineinragt. Die reinste Ausprägung dieses Typus bietet das katholische Kirchensystem und die altlutherische Erbsünden- und Erlösungslehre; aber er ist keineswegs spezifisch katholisch oder „orthodox", sondern er ist ein Typus, der auch in anderen Religionen und auch im Neuprotestantismus vorkommt: das objektiv in der Geschichte verwirklichte Heilsgut kann sein, daß der zürnende Gott durch das Opfer auf Golgatha für immer objektiv gnädig gestimmt ist, oder daß sakramentale Heilsgnaden in Christus in die Welt hereingestiftet sind und durch die Kirche auf die Gegenwart überströmen, oder daß bestimmte göttliche Kräfte des persönlich-sittlichen Lebens an einem Punkt der Geschichte und sonst nirgends verwirklicht sind und von dort her durch Vermittlung der Kirche oder des die Kirche konstituierenden Wortes, der heiligen Schrift, bezogen werden können, oder was es sonst sein mag. Das Entscheidende ist immer die Ueberzeugung von der grundsätzlichen Gottferne der Menschheit, die Erbsündenstimmung, die einen außerordentlichen geschichtlichen Eingriff Gottes und eine diesen Eingriff Gottes zur Entfaltung bringende Kirchenanstalt nötig macht, damit die Gotteskindschaft hergestellt oder wiederhergestellt werden kann. Diese objektive Heilstatsache und diese objektive Heilsanstalt kennt der Mystiker nicht; das Objektive ist ihm eher ein Hindernis der Frömmigkeit, weil es die Religion zu einem Gedankengebilde, zu einer Affektation fremder Erfahrungen verflüchtige und dadurch das eigene Gotteserlebnis, die subjektive Frömmigkeit verschütte. Daher der oft gehörte Vorwurf, die von kirchlicher Frömmigkeit Bestimmten hielten Dogmen, Lehren höher als die Gesinnung, ein

Vorwurf, der den Anderen notwendig ganz sinnlos erscheint, weil ihrer Frömmigkeit ja alles gerade an diesen in den Lehren zum Ausdruck gebrachten objektiven Tatsachen liegt, weil sie sich darin über die Gebrochenheit ihrer Subjektivität hinausgehoben fühlen. Dem Mystiker kann alles Objektive, alles Geschichtliche und Institutionelle nur als Vorbild oder Anregung wirken, um das eigene religiöse Erlebnis, den unmittelbaren Verkehr mit Gott auszulösen.

Ebenso klar unterscheidet sich dieser mystische Typus der Religion von einem andern, dem Sektentypus, dem die Religion in einer bestimmten sittlich-religiösen Verfassung des Menschen liegt, die ihn zum Glied der heiligen Gemeinde macht. Ihm gegenüber ist der Mystiker individualistischer und doch universalistischer; er will keine religiöse Schablone, kein fertiges Idealbild aufstellen, das als strenge Forderung vor den Einzelnen gestellt wird, sondern freut sich an dem mannigfaltigen Wehen des Geistes und glaubt, daß der göttliche Funke nicht mit harter Zucht in den Menschen hineingetrieben werden muß, sondern daß er in seiner Brust verborgen liegt und nur von dem Schutt der Sinnlichkeit befreit und genährt werden muß; dann entsteht die alle Gesetzlichkeit mit ihrem harten Müssen weit überspringende Gottinnigkeit, die nicht in hartem und oft vergeblichem Ringen nach dem Heiligen sich streckt, sondern aus dem göttlichen Geist in der eigenen Brust heraus alles Sinnliche von sich schüttelnd die Früchte des Geistes bringt.

Aus diesem doppelten Gegensatz heraus wird wohl am deutlichsten, was hier unter Mystik verstanden ist, und daß sie weder eine spezifisch moderne noch eine spezifisch unchristliche Erscheinung ist, sondern ein ganz bestimmter religiöser Typus, der in der Geschichte der christlichen Kirche neben den beiden andern fast immer vorhanden und mit ihnen vermengt war; in diesem Sinne war in Luthers Religion mindestens ein starker Einschlag von Mystik; in diesem Sinn war die Religion des Paulus und Johannes in ihrem Grundwesen Mystik; und diese beiden größten Jünger Jesu haben gewiß darin ihren Meister nicht nur mißverstanden, sie haben sich mit gutem Recht wie die modernen Mystiker auf Jesus berufen.

Es ist nun, wenn man den jungen Schleiermacher, wie er sich in den Reden über die Religion, und Jatho, wie er sich in seinen Andachten „Fröhlicher Glaube“ darstellt, in ihrer gemeinsamen Eigenart charakterisieren will, eben dies das Bezeichnende, daß sie diesen mystischen Typus der Frömmigkeit so rein und unvermengt

mit den anderen Formen der Religion zur Darstellung bringen, und mit einer solchen Konsequenz in der Negation der wichtigsten Gedanken der anderen Typen, wie es sonst kaum in der christlichen Kirche geschehen ist. Von dieser einen Grundtatsache lassen sich alle die einzelnen Heterodoxien dieser beiden Theologen ableiten als klare und notwendige Folgerungen. Ich möchte das wenigstens an den wichtigsten Punkten zu zeigen versuchen.

Schleiermachers Reden wenden sich gegen das grundlegende Mißverständnis des Wesens der Religion, als ob sie Metaphysik oder Moral oder eine Kombination von beidem sei. Was heißt das?

Religion ist keine Metaphysik. Schleiermacher denkt dabei hauptsächlich an die spekulative Metaphysik, die Philosophie Fichtes. Aber seine Opposition gilt aller Metaphysik überhaupt. Religion ist nicht Weltanschauung, nicht theoretische oder praktische Lösung der Welträtsel. Darum ist Religion auch nicht Gotteserkenntnis, Erkenntnis von der Existenz einer überweltlichen Realität, ihrer Eigenschaften, ihrer Beziehung zur Welt usw. „Eine Religion ohne Gott kann besser sein, als eine andere mit Gott", sagt Schleiermacher (Reden, Ausg. von R. Otto, 2. Aufl., S. 79); „ob einer zu seiner Anschauung einen Gott hat, das hängt ab von der Richtung seiner Phantasie" (S. 81). Das entspricht dem Satze Jathos (Antwort an den Oberkirchenrat vom 26. Jan. 1911): „Gottinnigkeit ist mir wichtiger als Gotteserkenntnis, Bezeugung seiner Kraft wertvoller als ein in Worte faßbares Bekenntnis zu irgend einer Vorstellungsform seines Wesens." Religion ist kein Erkennen, sondern sie ist Frömmigkeit, eine fromme Haltung der Seele der Welt gegenüber, des Gemüts dem Universum gegenüber, ein Sinn und Geschmack für das Unendliche, für das Heilige, für die geheimnisvolle Tiefe des pulsierenden Lebens, das die Welt durchwaltet, Ehrfurcht vor dem was über, neben und unter uns ist, wie Goethe ganz im Sinn Schleiermachers und Jathos sagt, kurz sie ist ein Zustand des Gemüts und keine Form der Erkenntnis. Mit dem Wort „Gott" suchen wir stammelnd zu bezeichnen, zum symbolischen Ausdruck zu bringen, was wir in dieser frommen Berührung mit dem Universum, in dieser ehrfurchtsvollen Betrachtung des Lebens in der Natur und in der Menschheit als seinen tiefsten Gehalt erleben. Darum ist der Gottesbegriff als Symbol für Gemüts- und Empfindungswerte ein symbolischer Ausdruck, ein Produkt der Phantasie. Aber

damit ist er keine Illusion, sondern höchste Wirklichkeit; denn die Phantasie ist für Schleiermacher und für alle, denen sich nicht in den begrifflichen Erkenntnissen die Welt der Dinge an sich offenbart, sondern die in den Tiefen des Gemüts die Ahnung der letzten Wirklichkeiten finden, „das Höchste und Ursprünglichste im Menschen, und außer ihr alles nur Reflexion über sie" (Reden S. 81). So sagt Jatho: „Nur eine Fähigkeit besitzt der Menschengeist, womit er dem ewigen Geheimnis der Gottheit sich nähern kann: die Phantasie (Andacht: Die Größe Gottes). Diese Anschauung hat Schleiermacher später in seinem System der Philosophie wissenschaftlich begründet und dadurch der Religion ihren Platz in der Ethik und ihren Wahrheitsgehalt gesichert; aber es braucht hier darauf nicht näher eingegangen werden; nur das Eine muß ganz deutlich sein, daß mit der Verweisung des Gottesbegriffs in das Gebiet der phantasiemäßigen Symbolik durchaus nicht eine Annäherung an den Feuerbachschen Illusionismus stattfindet, sondern daß für Schleiermacher und für Jatho und für alle Vertreter des mystischen Typus der Religion dieser innerlich mit dem Gemüt angeschaute und mit den Bildern der Phantasie und Kunst klarer als mit begrifflichen Worten vergegenständlichte Gott die höchste, tiefste, letzte Realität ist.

Man hat sich gewundert, wie Jatho von seinem Standpunkt aus in seinem Glaubensbekenntnis für die Konfirmanden von Gott als dem „allmächtigen Schöpfer der Welt", von dem gnädigen Vater reden könne, wie er in seinen Predigten so unbefangen die christlichen Vorstellungen gebrauchen mochte. Genau ebenso verhält es sich bei Schleiermacher, der auch in der Zeit der Reden ganz die christliche Vorstellungswelt in seinen Predigten benützte. Beide haben mit dem Bewußtsein voller Aufrichtigkeit diese symbolische Sprache gewählt, nicht um ihre radikalen Anschauungen zu verbergen, sondern um das, was in ihnen lebte, verständlich zu machen mit den Bildern, in denen ihre Gemeinden religiös zu empfinden, ihre religiösen Empfindungen zu symbolisieren gewohnt waren. „Kindern muß zum Verständnis religiöser Wahrheiten die Möglichkeit der Anschauung, d. h. das Gleichnis, geboten werden. Die Sprache dieses (des Konfirmanden-) Bekenntnisses ist also die biblisch-symbolische, nicht die dogmatische oder philosophische. Statt der Neutra und Abstrakta sind Maskulina und Konkreta gewählt. . ." (Jatho: Christusidee und Konfirmandenbekenntnis).

Das gilt auch für die Gemeinden, soweit sie noch in diesen Anschauungen und Gleichnissen leben können; denn eine symbolisch-konkrete Sprache ist immer wirksamer und greift im Grunde auch tiefer, als es die abstrahierten Begriffe vermögen.

Aber ein großer Teil der Gemeinden weiß nun eben tatsächlich nichts mehr mit dieser Symbolik anzufangen; sie nehmen unüberwindlichen Anstoß daran, weil sie ihre Worte nicht als poetische Symbolik inneren Erlebens, sondern nur als metaphysisch-wissenschaftliche Wahrheiten verstehen und sie dann mit ihren wissenschaftlichen und metaphysischen Anschauungen nicht reimen können. Gegenüber diesen Gebildeten unter den Verächtern der Religion fand nun Schleiermacher und fand Jatho es nötig, einmal die symbolische Sprache abzustreifen und ohne sie dem Ausdruck zu verleihen, was in ihnen lebte. Das hat Schleiermacher in seinen Reden und Jatho in seinen Andachten in einer Weise getan, die sich bei Beiden sehr nahe berührt. Wenn Jatho von Gott redet als dem „ewigen Werden", der „Notwendigkeit des Lebens", der „Wirklichkeit des Lebens", als „Gott für unsren Glauben und Welt für unsre Erfahrung", so ist das eben das „Universum", das „Unendliche", das nach Schleiermacher in der Religion angeschaut, gefühlt, erlebt wird. Es kommt alles darauf an, daß man erkennt, daß das nicht mehr oder weniger willkürliche, aus augenblicklichen Entgleisungen oder rhetorischer Begriffsunklarheit hervorgegangene Häresien sind, die man haben oder nicht haben kann, sondern daß sie mit Notwendigkeit hervorgehen aus der Grundanschauung des mystischen Religionstypus, daß die Religion Frömmigkeit, Gotterleben ist, daß Gott nirgends anders als im Gemüt uns gegeben sein kann, nicht in philosophisch-dogmatischen Begriffen, die wir uns selbst konstruieren, noch in solchen, die wir uns aus der Vergangenheit überliefern lassen (noch auch in den Forderungen der Moral, davon ist weiter unten die Rede); er ist uns gegeben in der Versenkung unseres Gemüts an das Universum in Natur und Geschichte. Jede Begebenheit im natürlichen und geistigen Leben kann uns eine Offenbarung Gottes, ein Wunder sein; denn Offenbarung ist „jede ursprüngliche und neue Anschauung des Universums" (Reden S. 75), „Wunder ist nur der religiöse Name für Begebenheit" (Reden S. 74); jede Tatsache in der Natur und in der Geschichte ist ein Handeln des Universums auf uns, in jeder Tatsache redet Gott zu uns, und es kommt nur darauf an, daß wir

„Sinn und Geschmack" dafür, daß wir Religion haben, um von allem Geschehen religiös affiziert zu sein, alles Geschehen als Offenbarung Gottes zu empfinden. Wenn man also den symbolisch-anthropomorphen Ausdruck Gott vermeiden will, weil er eine metaphysische Aussage zu enthalten scheint, so muß man eben dafür einsetzen das Wesen des Geschehens selbst, das für uns das Transparent dieser Werte ist, das „Universum" in seiner unendlichen Mannigfaltigkeit, in seinem Werden und Vergehen, das doch im religiösen Gefühl als innerste Einheit und als ein Ganzes empfunden wird, die Tiefe des Lebens selbst. Jathos Andacht „Das ewig Fließende" ist ein sehr bezeichnender Versuch, unter völligem Verzicht auf die überlieferte religiöse Sprache das zur Nachempfindung zu bringen, was diese Tiefe des Lebens, was Gott dem religiösen Mystiker bedeutet. „Nicht in seiner Dauer liegt des Lebens Wert, sondern in seiner Tiefe. . . Die letzte Tiefe ist zugleich die umfassende Fülle, ist das Allsein, ist Gott." Aehnliche Ausdrücke finden wir in der ganzen Literatur der Mystiker immer wieder, bis zurück zu dem, der die tiefsinnige Spekulation vom Logos als den tiefsten Ausdruck der christlichen Wahrheit übernommen hat, vom Logos, durch den die Welt geschaffen ist und der der tiefe Sinn der ganzen Wirklichkeit ist: „in ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen".

Aus dieser Grundanschauung ergibt sich nun auch klar die Stellung dieser Mystiker zur Geschichte.

Der Typus der Frömmigkeit, der oben als der kirchlich objektive bezeichnet ist, hat ein festes, gebundenes Verhältnis zur Geschichte. Für ihn ist das Heil, die Gnade einmal in der Geschichte von Gott verwirklicht; die für sich allein der Verwirklichung des religiösen Ideals unfähige Menschheit hat durch einen einmaligen geschichtlichen Akt von Gott den Schatz religiöser Gnadenkräfte oder die Möglichkeit der Versöhnung eingestiftet bekommen; an diesem einmaligen geschichtlichen Akt kann sich allein die wirkliche Religion aufrichten. Diese objektiv geschichtlich gegebene Heilstatsache ist der eigentliche Inhalt der Religion, und jeder hat nur soweit Religion, als er sich eben an diese objektive geschichtliche Größe anklammert. Für diese Art der Frömmigkeit ist dann unweigerlich die notitia und der assensus Vorbedingung der Möglichkeit der fiducia, der Glaubenshingabe; die Kenntnis jener historischen

Heilstatsache und ihre Anerkennung als göttlicher Gnadenstiftung ist nicht aus dem Glauben hervorgegangen — sonst stünde der Glaube ja auf sich selbst statt auf jener Gottestat —, sondern diese objektiv geschehene Erlösung und ihre Anerkennung ist ja die unerschütterliche objektive Stütze unserer schwankenden Subjektivität, das intellektuell gegebene Heilsgut, an dem der Einzelne durch die fiducia teilbekommt.

Ein solches gebundenes Verhältnis zur Geschichte ist für den nicht möglich, für den die Religion etwas durch und durch Subjektives, Frömmigkeit, Gottinnigkeit ist. Ihm hilft es gar nichts, wenn dieses Heilsgut einmal oder tausendmal in der Geschichte verwirklicht ist, solange es nicht eben auch in ihm verwirklicht ist; ihm ist der Blick auf in der Geschichte verwirklichte Ideale kein Trost für die eigene Unzulänglichkeit, sondern er ist ihm nur so viel wert, als er ihm Anregung und Kraft zur eigenen Verwirklichung bietet; darum ist nicht die heilige Geschichte der feste Maßstab für den eigenen Wert oder Unwert, sondern an der subjektiven Erfahrung der durch die Geschichte erlebten inneren Förderung bemißt der Einzelne den Wert der Geschichte für ihn. So kehrt sich hier das Verhältnis zur Geschichte, zum Objektiven mit Notwendigkeit um, weil eben die Religion selbst dort im Objektiven, hier im Subjektiven liegt; das Verhältnis zur Geschichte wird aus einem gebundenen ein freies.

Das darf man nun durchaus nicht so verstehen, als ob damit der Wert der Geschichte ganz vernachlässigt würde. Wer Jathos Andachten gelesen hat, der weiß, wie viel er zu sagen weiß von dem, was wir Jesus verdanken, was für eine Bedeutung der geschichtliche Jesus in seinem Leben, in seinem Wirken, in seiner Persönlichkeit, in seinem Leiden für uns hat. Und in seinen Predigten und in seiner seelsorgerlichen Arbeit hat er aufs stärkste den Zusammenhang seiner Arbeit mit dem geschichtlichen Jesus betont; und wenn er Christus als Idee predigt, so ist damit „der lebendige Fortschritt einer Entwicklung angedeutet, welche über den geschichtlichen Jesus und die traditionelle Fassung seiner Worte hinausgeht, ohne sich von ihrem Ausgangspunkt zu trennen“ (Christusidee und Konfirmandenbekenntnis). Jatho zehrt nicht bloß „unbewußt“ von dem Erbe des geschichtlichen Jesus, sondern er ist sich voll bewußt, ganz in seinen Spuren zu wandeln und sein Bestes von ihm zu haben; warum würde er

sonst auch seine Idee der Frömmigkeit als den „lebendigen Christus“ bezeichnen, wenn er nicht Jesus als ihre Quelle betrachtete? Darum bezeugen auch die Briefe seiner Gemeindeglieder so oft, daß er sie wieder zu Jesus, dem geschichtlichen Jesus geführt habe. Und es liegt ja auch in der ganzen Art dieser Frömmigkeit, daß sie in allem Geschehen in Natur und Geschichte, und gewiß an solchen Höhepunkten der Geschichte ganz besonders göttliches Leben zu spüren bemüht ist.

Aber damit ist das oben Gesagte nicht aufgehoben: in letzter Linie kann die subjektive Frömmigkeit nichts Empfangenes, aus der Geschichte Bezogenes sein, weil die Geschichte nur Objektives bieten kann. Die Geschichte kann der Frömmigkeit des Mystikers nur dann etwas bieten, wenn das was sie bietet, der eigenen religiösen Anlage entspricht, ein schon in der eigenen Brust schlummerndes Ideal weckt, einem stillen Sehnen des eigenen Herzens antwortet. Und gewiß brauchen wir, um dieses Ideal der Frömmigkeit in uns zur Entfaltung zu bringen, die Anregung an realen geschichtlichen Erscheinungen, wie unser Schönheitssinn sich nicht entwickeln kann, wenn er nicht Nahrung findet an dem Genuß vieler edler Kunstwerke: „die Kunstwerke der Religion sind immer und überall ausgestellt; die ganze Welt ist eine Galerie religiöser Ansichten“ (Schleiermacher, Reden S. 88); wie schöne Worte findet Jatho über „Heldenverehrung“ gerade in Bezug auf Jesus in seinen Andachten. Aber das Ziel der ästhetischen und der religiösen Bildung ist nicht immer unlöslichere Verbindung mit den Vorbildern, sondern Loslösung des eigenen ästhetischen und religiösen Empfindens von dem Zwang der Vorbilder; zuletzt muß doch der eigene selbständig gewordene Geschmack und die eigene Idee der Frömmigkeit das Maß auch für die geschichtlichen Meisterwerke werden. Darum hat Jatho bei aller dankbaren Anerkennung dessen, was der große Anreger der Frömmigkeit, der geschichtliche Jesus auch für ihn und die Ausgestaltung seines religiösen Lebens bedeutet hat, doch ein r e l i g i ö s e s Interesse daran, die Frömmigkeit nicht unauflöslich an die doch auch mit Erdenschwere, mit Zeit-, Volks- und Charaktereigentümlichkeiten belastete irdische Person Jesu zu binden, sondern an den Gott in Jesus, an den lebendigen Christus, das heißt eben an die Idee der Frömmigkeit, die in ihm lebte, die durch die Jahrhunderte sich lebendig erwies und heute sich lebendig erweist in allen, die nicht seine sklavischen Nach-

ahmer sein wollen, sondern seine Nachfolger in dem was seines Lebens Kraft war, in seiner Frömmigkeit. Jathos Fragestellung: Jesus Gott oder Mensch? ist nicht, wie Wernle ihm vorwarf, ein Rückfall in die überwundene orthodoxe Fragestellung, sondern sie ist für ihn durchaus notwendig: nur wenn Jesus das Urbild, die Idee, Gott selber ist, darf sich die Frömmigkeit für immer und ganz an ihn binden, andernfalls ist es eine Untreue gegen Gott, sich an irgend ein Abbild, auch das beste, statt an ihn selbst zu binden. Bei dem kirchlichen Frömmigkeitstypus, dem Wernle sich nähert, steht es anders; denn er setzt die Unfähigkeit des Menschen zum unvermittelten Verkehr mit Gott voraus, darum bleibt die Frömmigkeit dauernd an den einen Mittler gebunden.

Wie stellt sich nun Schleiermacher zu diesem Punkt? In den Reden über die Religion hat er ebenso klar wie Jatho die Konsequenzen seiner Grundanschauung vom Wesen der Religion gezogen. Wohl betont er von Anfang an, daß Heroen der Frömmigkeit, Priester der Religion der Menschheit zu Mittlern zwischen Gott und ihr gesetzt sind. Aber nicht Jesus allein ist ein solcher Mittler, sondern Schleiermacher fühlt sich im Hochgefühl seines religiösen Selbstbewußtseins selbst als Priester für die Gebildeten unter den Verächtern der Religion, an die seine Reden sich wenden. Die christliche Religion ist eine neben vielen, unendlich vielen anderen, die ebenfalls ihre Mittler haben, und unterscheidet sich von diesen nicht durch die Einzigartigkeit ihres Mittlers, sondern durch die Idee, welche bei ihr im Mittelpunkt steht. Die religiöse Anlage im Menschen zur Entwicklung zu bringen ist das Ziel der religiösen Erziehung, nicht den Menschen an Christus zu binden. „Der Mensch wird mit der religiösen Anlage geboren wie mit jeder andern, und wenn nur sein Sinn nicht gewaltsam unterdrückt, wenn nur nicht jede Gemeinschaft zwischen ihm und dem Universum gesperrt und verrammelt wird — dies sind eingestanden die beiden Elemente der Religion — so müßte sie sich auch in jedem unfehlbar auf seine eigne Art entwickeln; aber das ist es eben, was leider von der ersten Kindheit an in so reichem Maße geschieht zu unsrer Zeit" (Reden S. 90). Da ist nichts von der Erbsündenstimmung vorhanden, die einer geschichtlichen Gnadenstiftung Gottes bedürfte. Die Begriffe Anlage und Idee entsprechen sich; auf was wir angelegt sind, das ist eben die Idee, die in unserem Leben zur Verwirklichung kommen will; zu dieser Verwirklichung

bedarf wohl der Durchschnittsmensch der Anregung durch einen Mittler — dieser Gedanke ist nach Schleiermacher die Grundidee des Christentums —; aber dieser Mittler bringt uns nicht etwas Neues, unserem Inneren Fremdes, sondern er bringt uns zu uns selbst, er zeigt uns, was wir sind, er ist nur der „Anreger" dessen, was in uns ist.

Allerdings liegen nun hier bei Schleiermacher die Ansätze zu einer anderen Auffassung der Bedeutung des Geschichtlichen für die Religion, die auf die Weiterentwicklung seiner Theologie zur Glaubenslehre hin von Wichtigkeit geworden ist; eine Erwägung der Bedeutung der religiösen Gemeinschaft führt ihn zu einer Ablehnung des Jathoschen Gedankens der einen Menschheitsreligion und zu einer Anerkennung der geschichtlichen großen positiven Religionen als charakteristischer individueller Typen, für die dann dem Stifter doch eine größere Bedeutung zukommt als nur die der Auslösung schon vorhandener Anlagen. Aber in den Reden ist diese Linie noch nicht ausgezogen, die eine grundsätzliche Abweichung von der mystisch-individualistischen Grundlage bedeutet; deshalb soll erst nachher davon weiter die Rede sein, wenn ihre Folgen in der Glaubenslehre zu Tage treten. Zunächst ist noch eine weitere Besonderheit des mystischen Typus zu nennen, die Jatho mit dem Schleiermacher der Reden verbindet.

Die Religion ist keine Philosophie, kein metaphysisches Wissen, und kein geschichtliches Wissen. Aber sie ist auch nicht Moral. Wie verhält sich die Religion zur Moral? Diese Frage ist gerade beim Christentum besonders wichtig für die Bestimmung seiner Zentralbegriffe Sünde und Erlösung. Der kirchlich-objektive Typus der Religion betrachtet in der Regel das eben als die große Tat Gottes in der Geschichte, daß er durch einen bestimmten Akt den Ersatz oder die Kraft oder die Entsühnung für unser mangelhaftes sittliches Können in die Welt hereingestiftet hat. Der Sektentypus neigt mehr dazu, die Erfüllung eines bestimmten sittlichen Ideals als Vorbedingung der Teilnahme an der Gnade oder wenigstens als Zeichen der erlangten Gnade zu fordern. Beides lehnen Schleiermacher und Jatho in gleicher Weise als Moralisierung der Religion ab. Das göttliche Leben, zu dem wir berufen sind, ist kein in unendlicher Ferne stehendes Ideal, an das uns ein unerbittliches Du sollst, ein hartes Gesetz bindet, und das wir

mit unserer Gebrochenheit und Geteiltheit nie ganz zu erreichen imstande sind. Die Religion, die Frömmigkeit ist kein Sollen, kein mühseliges Müssen und nicht ganz Können, kein Gesetz, sondern ein fröhliches Haben, ein freudiger Besitz.

Aber an dieser Stelle gehen Schleiermacher und Jatho deutlich verschiedene Wege. Es hat immer zwei Formen der Mystik gegeben, eine mehr quietistische und eine mehr aktive Form, oder, wie Schleiermacher selbst später unterscheidet, eine ästhetische und eine teleologische Frömmigkeit. Schleiermacher stellt in seinen Reden (im Gegensatz zur Glaubenslehre) ganz entschieden die quietistische, ästhetische Form der Mystik dar. Er trennt die Religion vom Handeln prinzipiell. Es ist unnatürlich, „wenn der Mensch sich durch die heftigen und erschütternden Gefühle der Religion zum Handeln treiben läßt; die religiösen Gefühle lähmen ihrer Natur nach die Tatkraft des Menschen, und laden ihn ein zum stillen hingegebenen Genuß; daher auch die religiösesten Menschen, denen es an andern Antrieben zum Handeln fehlte, und die nichts waren als religiös, die Welt verließen, und sich ganz der müßigen Beschauung ergaben. Zwingen muß der Mensch erst sich und seine frommen Gefühle, ehe sie Handlungen aus ihm herauspressen" (Reden S. 44). „Die religiösen Gefühle sollen wie eine heilige Musik alles Tun des Menschen begleiten; er soll alles mit Religion tun, nicht aus Religion" (S. 44). „Bei ruhigem Handeln, welches aus seiner eigenen Quelle hervorgehen muß, die Seele voll Religion haben, das ist das Ziel des Frommen" (S. 45). Das Handeln gehört ins Gebiet der Freiheit; „die Moral geht vom Bewußtsein der Freiheit aus, deren Reich will sie ins Unendliche erweitern und ihr alles unterwürfig machen; die Religion atmet da, wo die Freiheit selbst schon wieder Natur geworden ist, jenseits des Spiels seiner besonderen Kräfte und seiner Personalität faßt sie den Menschen, und sieht ihn aus dem Gesichtspunkte, wo er das sein muß, was er ist, er wolle oder wolle nicht" (S. 33). So ist die ruhende religiöse Betrachtung der volle Gegensatz zu der Ziele setzenden und den Willen aufreizenden moralischen Betrachtung, eine Betrachtung auch des eigenen Handelns wie alles Geschehens sub specie aeternitatis.

So kommt nun aber die Religion, die sich so loslöst vom handelnden Leben, leicht in Konflikt mit diesem Leben; es sind immer nur Höhepunkte, wo dieses Gottesbewußtsein ganz in uns herrscht, und die Interessen, die unser Handeln bestimmen und bestimmen

müssen, verdrängen zwar nicht notwendig, aber sehr leicht diese übergeordnete religiöse Betrachtung, indem sie die Herrschaft in unserem Bewußtsein bekommen und uns aus dem Genuß des Universums herausziehen. Aber es ist nun gerade das Eigentümliche des Christentums, daß es von uns fordert, „daß die Religiosität ein Kontinuum sein soll im Menschen" (S. 183); das ist sein „polemischer" Charakter, daß es unerbittlich jede Unterbrechung der Religion in unsrem Leben als Sünde setzt. Nicht das ist die Sünde, von der wir erlöst werden müssen, daß wir ein sittliches Ideal des Handelns nicht zu erreichen vermögen; der Inhalt unseres Handelns hat mit der Religion gar nichts zu tun; sondern das ist Sünde, wenn unser Handeln, mit welchem Inhalt es auch immer sei, nicht begleitet ist vom ständigen Gefühl des Gottesbewußtseins. Und diese Verstärkung unsres Gottesbewußtseins, diese Vertiefung unseres Gefühls für das All, das in uns lebt, uns zu bringen ist die Aufgabe der gottgesandten Mittler, Jesu wie der vielen anderen Mittler, die die Geschichte kennt, und zu denen sich auch Schleiermacher selbst rechnet.

Jatho scheidet die Religion ebenfalls aufs schroffste von der gesetzlichen Moral. Aber nicht um die Moral neben der Religion herlaufen zu lassen wie etwas, das sie gar nichts angeht, sondern um die Moral in Religion aufzulösen, um aus dem Zwang der harten Forderung ein fröhliches Müssen und Dürfen zu machen. Jatho geht in seiner Stellung zur Ethik ganz zurück auf die Stellung Luthers und Pauli, und hat wohl auch nicht Unrecht, wenn er sich auf Jesus beruft. Erlösung ist für ihn Erlösung vom Gesetz der Sünde und des Todes, von der Werkgerechtigkeit. Erlösung predigt das Christentum vom Gesetz, vom Gesetz der Vergangenheit, von der zwangsmäßigen Bindung an die Forderungen der Religion, vom Zwang der kirchlichen Institution mit all ihren Zumutungen, die sie an den Menschen stellt, vom Zwang der Geschichte der christlichen Kirche und ihrer Lehren und Anschauungen, von der Last der Geschichte, die wie ein Alb auf der Religion des gegenwärtigen Christentums ruht. All das ist Gesetz, ist Buchstabe, der tötet, der dem Erleben Gottes von innen heraus den Weg versperrt. Und Religion ist vor allem auch Erlösung vom Gesetz der Moral, vom mühseligen Kämpfen um die Gerechtigkeit. Das ist die herrliche Freiheit der Kinder Gottes, daß sie nicht mehr unter dem Gesetz stehen, sondern frei sind in Gott. Das

Gebot: Ihr sollt vollkommen sein, gleich wie euer Vater im Himmel vollkommen ist, „ist nur der Form nach ein Gebot, dem Sinne nach ist es das Bekennen einer Wirklichkeit, in welcher die ganze Wonne und Herrlichkeit des Lebens dem Bekenner zum Bewußtsein kommt“ (Fröhlicher Glaube: Vollkommenheit). „Nicht überbieten wollen wir die Gerechtigkeit der Gesetzesmenschen, nicht ihre sittlichen Forderungen verfeinern, vergeistigen und dadurch eine höhere ethische Kultur erzeugen, sondern wir müssen als Jesusfreunde unser sittliches Leben und Streben auf ein ganz anderes Fundament stellen. . . Nicht von außen nach innen bilde dein Leben, sondern umgekehrt, aus dem Mittelpunkte deiner Persönlichkeit heraus, aus den Möglichkeiten wahrhaftigen Handelns und selbstlosen Schaffens, die in dir liegen“ (Fröhlicher Glaube: Von innen heraus). Hier liegt eine viel aktivere Form der Mystik zu Grunde als bei Schleiermacher; das Erlebnis Gottes ist nicht ein ruhiges sich selbst Genießen, sondern im Erlebnis Gottes dringt der Mensch hindurch durch alles starre, formelhafte, tote Wesen zu den Quellen des Lebens, zu der inneren, quellenden Kraft, die überschäumend all diese Hemmnisse des wahren Lebens wegfegt und hineinwirkt in die Welt die Früchte des Geistes. „Wenn es für den frommen Menschen eine Gewißheit gibt, so ist es die, daß er das Leben Gottes in sich trägt. Wer dieses Leben, diese innere Wahrheit sich entfalten läßt, wer die Hindernisse im Keime erstickt, die hier beschränkend oder entmutigend eingreifen könnten, wer allein aus dieser Wahrheit eines gottmenschlichen Wesens heraus zu leben begehrt, der ist bereits das, was er werden kann; er ist in Gott zum vollendeten Anschauen und Erfassen seiner selbst gekommen; er ist wie Gott.“ (Fröhlicher Glaube: Vollkommenheit). Es ist die frohe Stimmung des Rechtfertigungsbewußtseins, daß man nicht mehr durch mühselige Werke dem weltfernen Gott vergeblich nahezukommen sucht, sondern daß die Seele in sich den Frieden mit Gott fühlt, aus dem heraus sie die Werke des Geistes vollbringen kann. Ich glaube, man versteht Jatho ebenso falsch, wenn man ihm vorwirft, daß er den Ernst des christlichen Gewissens zerstöre, wie man Luther falsch verstanden hat, wenn man ihm denselben Vorwurf gemacht hat. Jatho will nicht die Augen schließen gegen die Mangelhaftigkeit des guten Willens im Menschen, gegen die Zwiespältigkeit in den Motiven unserer guten Handlungen. Niemand ist ihm verhaßter

als die Fertigen, Satten, die sagen: „wir haben die Wahrheit", die ausruhen auf einem religiösen Besitz; wir müssen hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit; wir sind alle Gottsucher; auch Jesus war keiner, der nicht mehr suchen mußte. „Dort wo du nicht bist, ist das Glück. Die Welt ist weit, das Leben ist reich. Und du selbst bist noch nicht, was du sein kannst. Gehe über dich selbst hinaus, wachse dir selbst über den Kopf, breite die Arme der Liebe aus" (Fröhlicher Glaube: Streben ist Leben). Es bleibt eben hier immer dieselbe Zwiespältigkeit wie bei Paulus: „So wir im Geist leben, so lasset uns auch im Geist wandeln." „Haltet euch dafür, daß ihr der Sünde gestorben seid . . . so lasset nun die Sünde nicht herrschen in eurem sterblichen Leibe." Werde, was du bist. Es offenbart sich hier die geistige Kraft dessen, der auch durch den trüben Schein der gemischten Wirklichkeit hindurch das helle Licht göttlichen Geistes erkennt, der in aller Verwirrung und Halbheit doch die Lichtquelle alles Guten und Hohen ist, der auch an unreinen Metallen den Silberblick zu finden vermag.

So fehlt dem fröhlichen Glauben Jathos ganz die Stimmung der „Wehmut", welche nach Schleiermachers Reden das Kennzeichen der christlichen Lebensanschauung ist, der Wehmut über die ständige Unvollkommenheit des menschlichen Gottesbewußtseins, die auch durch alle Erlöser nicht gehoben werden kann; die düstere Betrachtung des quietistischen Schleiermacher bleibt hängen an der Sünde, die lebenskräftige Art Jathos greift nach der Erlösung, fängt Sonnenstrahlen ein und stellt ihr ganzes Leben darauf, ein immer reinerer Spiegel dieses göttlichen Lichtes zu werden, der seinen hellen Schein verbreite über die Erde. Aber einig sind sie Beide in der Ablehnung der fordernden Moralgesetzlichkeit innerhalb der Religion; diese Ablehnung entspringt notwendig aus ihrer mystischen Grundanschauung.

Ist es noch notwendig, ein Wort über Beider Stellung zum Unsterblichkeitsglauben zu sagen? „Strebt danach, schon hier eure Individualität zu vernichten und im Einen und Allen zu leben, strebt danach, mehr zu sein als ihr selbst, damit ihr wenig verliert, wenn ihr euch verliert; und wenn ihr so mit dem Universum, soviel ihr hier davon findet, zusammengeflossen seid, und eine größere und heiligere Sehnsucht in euch entstanden ist, dann wollen wir weiter reden über die Hoffnungen, die uns der Tod gibt, und über die Unendlichkeit, zu der wir uns durch ihn unfehlbar

emporschwingen.“ Hat Jatho oder Schleiermacher diesen Satz geschrieben? Man hat großen Anstoß genommen an Jathos Satz, daß der Einzelne wieder zurücksinke bei seinem Tode in das All, um seine Zeugungskraft zu vertiefen (Das ewig Fließende); ist er nicht aufs innigste verwandt mit dem angeführten Satz Schleiermachers? (Reden S. 83.) Wen nicht die Unruhe ewig erstrebter und nie erreichter Gottesnähe und Vollkommenheit zum Postulat künftiger Vollendung zwingt, wer schon in diesem Leben im Grunde seines gebrechlichen Selbst das Licht göttlicher Vollkommenheit als ewigen Schatz in irdenem Gefäß hat leuchten sehen, der hat wenig Interesse an der Konservierung dieses Gefäßes, das nur ein schlechtes Werkzeug dem göttlichen Geist hat sein können. Es hängt gerade dieses Stück des Glaubens beider Männer ganz eng zusammen mit all dem, was bisher als der Grundcharakter ihrer Religion bezeichnet war. „Mitten in der Endlichkeit Eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in einem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion.“

II.

Es ist nach dem Gesagten wohl nicht mehr zu bezweifeln, daß die Aehnlichkeit zwischen dem Schleiermacher der Reden und Jatho nicht bloß auf einem äußeren, zufälligen Zusammentreffen in den Ausdrücken und Tendenzen, sondern auf einer Aehnlichkeit oder Uebereinstimmung in den grundlegenden Anschauungen über das Wesen der Religion ruht. Wie ist es nun möglich, daß derselbe Schleiermacher später eine Glaubenslehre geschrieben hat, auf die sich die ganze Theologie des 19. Jahrhunderts mit ihren von den Anschauungen Jathos so fundamental unterschiedenen Prinzipien stützen konnte? Hat Schleiermacher in der Zwischenzeit eine radikal neue Grundanschauung vom Wesen der Religion und von ihren Aeußerungen gewonnen? Denn daß in den Reden eine ganz klare, bis ins Einzelne folgerichtig durchgeführte Anschauung vorliegt, und nicht, wie man es gerne darstellt, eine unklare und deshalb jeder Weiterentwicklung fähige Rhapsodie, hat wohl unsre Darstellung dieses ersten Stadiums der Schleiermacherschen Theologie gezeigt. Hat Schleiermacher eine grundlegende Korrektur in seinen grundlegenden Anschauungen vollzogen? Es läßt sich das leicht feststellen an der Hand eines Vergleichs der Prinzipien-

lehre der Glaubenslehre mit den bisher herausgestellten Grundanschauungen der Reden.

Hier zeigt sich sofort, daß auch in der Glaubenslehre der mystische Typus der Religion zu Grunde liegt. Die Basis aller kirchlichen Gemeinschaften ist Frömmigkeit, die Kirche ist „nichts Anderes als eine Gemeinschaft in Beziehung auf die Frömmigkeit" (§ 3, 1), und keine Anstalt zum Zweck, eine geschichtliche Heilstatsache wirksam zu machen. Und zwar ist Frömmigkeit wieder eins und dasselbe mit Gottesbewußtsein (§ 4). Darum ist die Religion, die Frömmigkeit kein Wissen, keine Metaphysik, kein Weg, gegenständlicher Realitäten gewiß zu werden — diesem Mißverständnis wird hier noch gründlicher vorgebeugt als in den Reden — und kein Tun, keine Moral, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls, das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit, das Gefühl, auch mit aller seiner Freiheit in einem Ganzen, im Universum drin zu stehen. Es gibt wohl objektive Sätze über Gott, die Welt, das Selbstbewußtsein; aber das sind philosophische Sätze, und sie haben mit der Religion, mit Glaubenssätzen gar nichts zu tun. Die Religion ist kein Wissen; deshalb enthalten auch die Glaubenssätze keine objektiven Wahrheiten, sondern nur subjektive Wirklichkeiten. „Christliche Glaubenssätze", so definiert Schleiermacher, „sind Auffassungen der christlich frommen Gemütszustände in der Rede dargestellt." Der Gemütszustand ist das Grundlegende, das eigentlich Religiöse. Wie jeder Gemütszustand sucht sich auch der religiöse zu äußern. Das geschieht in Geberden der Andacht, im Kult, oder auch in Form der Rede; der innere Zustand findet ein Symbol in der Sprache, zunächst in fließenden poetischen Bildern, bis die dogmatische Bearbeitung darüber kommt und die dichterischen Formen und Begriffe so präzisiert, daß sie ein zusammenpassendes System bilden. „Dogmatische Sätze kommen ursprünglich nie anders vor als in Gedankenreihen, zu denen fromme Sinnesart den Impuls gegeben hat", sie sind symbolische Ausdrücke dessen, was im Gemüt vor sich geht.

Darum gibt die Glaubenslehre keine objektiv gültigen Aussagen über G o t t. Gott ist nur der „Ausdruck" für den Inhalt unseres religiösen Gefühls, „hingegen bleibt jedes irgendwie Gegebensein Gottes völlig ausgeschlossen. Die Uebertragung jener Vorstellung auf irgend einen wahrnehmbaren Gegenstand, wenn man sich derselben nicht als einer rein willkürlichen Symbolisierung

bewußt wird und bleibt, ist immer eine Korruption" (§ 4, 4). Die Glaubenslehre könnte auf alle Sätze über Gott verzichten und nur Sätze über die „dogmatische Grundform", die „menschlichen Zustände" bringen; so könnten „alle der christlichen Glaubenslehre angehörigen Sätze in der Grundform unstreitig ausgedrückt werden". Ja Schleiermacher hat sich bei der Vorbereitung der zweiten Auflage seiner Glaubenslehre ernstlich überlegt, „ob es nicht schon jetzt . . . Zeit sei" die Glaubenslehre so zu gestalten (Sendschreiben an Lücke). Er hat es nicht getan, weil, wie er in dieser zweiten Auflage sagt, „ein solches Werk isoliert ohne alle geschichtliche Haltung" dastünde und durch diesen Verzicht auf Anknüpfung an den herrschenden religiösen Sprachgebrauch seinen „kirchlichen Charakter" verlieren würde; das wäre eine „dem Werke in seiner Wirkung schädliche Uebereilung" (an Lücke). Deutlicher kann man kaum sagen, daß es sich in der Religion nicht um Gotteserkenntnis, sondern um Gottesbewußtsein, Gottinnigkeit handelt, daß das Gottesbewußtsein ein Teil des Selbstbewußtseins ist. „Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl", also das Gottesbewußtsein, „ist in jeder christlich frommen Erregung mitenthalten in dem Maß, als darin . . . zum Bewußtsein kommt, daß wir in einen allgemeinen Naturzusammenhang gestellt sind, d. h. in dem Maß, als wir uns darin unser selbst als Teil der Welt bewußt sind" (§ 34). Sich hineingestellt zu sehen in das Universum, in den ewigen Fluß der Dinge, war bei dem jungen Schleiermacher und ist bei Jatho die innere Verfassung, in der man fromm ist, in der man Gott erlebt.

Schleiermachers Auffassung von Sünde und Erlösung ist, zunöchst abgesehen von der nachher zu erörternden Frage nach der Bedeutung des Geschichtlichen für die Erlösung, ebenfalls auch in der Glaubenslehre noch die enthusiastische, antimoralistische Jathos und des jungen Schleiermacher. Das zeigt sich am deutlichsten an seiner Auffassung des Verhältnisses der Sünde zur Freiheit. Sünde ist Hemmung des Gottesbewußtseins; aber wie das Gottesbewußtsein selbst, so steht auch diese seine Hemmung jenseits des Gegensatzes von Freiheit und Notwendigkeit, sie bleibt Sünde trotz der Erkenntnis, daß sie „unvermeidlich" sei, daß „es nicht von uns abhängt, im Augenblick unsündlich zu sein", daß sie eine unmittelbare Folge der menschlichen Natur ist, bei deren Entwickelung die Sinnlichkeit einen Vorsprung vor der Geistig=

keit hat. Sünde ist schon das Hervortreten eines Gegensatzes zwischen Sinnlichkeit und Geistigkeit, nicht erst das Unterliegen der letzteren; darum muß die Entwicklung des sündlosen Erlösers „ganz frei gedacht werden von Allem, was sich nur als Kampf darstellen läßt“ (§ 93, 4); schon die Notwendigkeit eines inneren Kampfes um die Vollkommenheit ist Zeichen vorhandener Sünde, einer auf sich selbst stehenden, noch nicht ganz zum Werkzeug des Geistes gemachten Sinnlichkeit. Die Vollkommenheit ist weder Erfüllung des göttlichen Gesetzes — „Gesetz ist kein ursprünglich christlicher Ausdruck“ (§ 66, 2 vgl. § 112) — noch ein durch Willensanstrengung zu erkämpfendes Ideal des Handelns, sondern eben die Fähigkeit, alles Handeln und Erleiden sub specie aeternitatis, mit Religion, mit einem vom Gottesbewußtsein beherrschten Gemüt zu durchleben. Herrschaft des Geistes über die Sinnlichkeit heißt bei Schleiermacher nicht Herrschaft von Wille und Verstand über die Triebe, sondern Herrschaft des Gottesbewußtseins, der Gottinnigkeit über den natürlichen Verstand und Willen ebenso wie über die natürlichen Triebe.

Und zwar hat Schleiermacher nun in einem gewissen Gegensatz zu den Reden die ästhetisch-quietistische Betrachtung abgelegt, nach der das Christentum von der ständigen Stimmung der Wehmut durchzogen sei über die Unerreichbarkeit der Vollkommenheit und Kontinuierlichkeit des Gottesbewußtseins; es entspricht dem teleologischen Charakter des Christentums, daß der Erlöste teil hat an der Vollkommenheit und Seligkeit des Erlösers, daß auch die noch vorhandene Unkräftigkeit des Gottesbewußtseins diese Seligkeit nicht stören kann, weil für den Erlösten die noch vorhandene Sünde nur als im Verschwinden begriffene, als prinzipiell überwundene ins Bewußtsein tritt und deshalb nur umso mehr das Bewußtsein des Erlöstseins bewirkt. So ist auch für Schleiermacher das Christentum ein „fröhlicher Glaube“ geworden.

Nicht so einfach steht es nun aber mit der Frage nach der Stellung Schleiermachers zur Geschichte und zu der geschichtlichen Person Jesu. Schleiermacher gilt mit Recht als der Wiederhersteller der christozentrischen Theologie, die die größte Gegnerin der geschichtslosen Mystik Jathos ist, und es ist schon oben angedeutet, daß hier bei ihm schon in den Reden gewisse Linien von Jathos und seiner eigenen Mystik abführen. Aber zunächst muß auf die

vorhandenen Zusammenhänge seiner Christologie mit den bisher berührten Anschauungen hingewiesen werden.

Auch nach der Glaubenslehre muß der geschichtliche Jesus, wenn von ihm die Erlösung ausgehen soll, ganz als „Urbild", als Idee gedacht werden. Nur der Idee, dem Urbild kommen die beiden Eigenschaften zu, die allein religiöse Bedeutung geben, die Unüberbietbarkeit und die „Produktivität", die Wirksamkeit auf Andere. Die Schwierigkeit, eine geschichtliche Einzelpersönlichkeit als Urbild, als Idee zu betrachten, verhehlt sich Schleiermacher gar nicht: „denn schon im allgemeinen können wir nicht anders als beides auseinanderhalten, und wir betrachten, sowohl wenn von Werken der Kunst die Rede ist als wenn von Gebilden der Natur, jedes einzelne nur als die andern ergänzend und selbst der Ergänzung durch sie bedürftig. Ist aber nun gar die Sünde als Gesamttat des menschlichen Geschlechtes gesetzt: wie bleibt dann eine Möglichkeit, daß sich aus dessen Gesamtleben ein urbildliches Einzelwesen hätte entwickeln können?" (§ 93, 3). Aber er muß eben „als eine wunderbare Erscheinung anerkannt werden"; denn auf seine Urbildlichkeit kann man nicht verzichten, wenn er überhaupt religiöse Bedeutung haben soll. Und man muß wohl noch mehr sagen: auf diesen urbildlichen, idealen Christus kommt es Schleiermacher mehr an als auf seine Geschichtlichkeit. Schleiermacher befragt nicht die Quellen, um über Jesu Person und Werk Auskunft zu erhalten; er fragt nicht, was Jesus war, sondern was er sein mußte, um unser Erlöser sein zu können. Schleiermacher bleibt auch in seiner Christologie durchaus Subjektivist; es handelt sich für ihn gar nicht darum, auf historisch-kritischem Wege festzustellen, was Jesus war, die notitia von der Heilstatsache sich zu verschaffen, und dann an den so erkannten Wert innerlich sich anzuklammern. Vielmehr steht seine Christologie unter dem Obertitel: „Von dem Zustand des Christen, sofern er sich der göttlichen Gnade bewußt ist"; die Sätze über Christus sind Teilsätze der Entwickelung des frommen Selbstbewußtseins in Beziehung auf die Gnade und haben nur als Teile des christlichen Selbstbewußtseins, nicht als Produkte historisch-kritischer wissenschaftlicher Arbeit ihren Platz innerhalb der Glaubenslehre. Deshalb ist auch die heilige Schrift nicht als Quelle der christlichen Glaubenssätze vorangestellt, was bei einer objektiv geschichtlichen Auffassung der Religion widersinnig wäre. Es bleibt also im Prinzip auch für Schleier-

macher bei der Anschauung, die Jatho vertritt: in der Glaubenslehre handelt es sich um den lebendigen Christus, wie er im frommen Selbstbewußtsein des Christen lebt, und nicht um den historischen Christus.

Wenn nun tatsächlich auch in der Glaubenslehre der mystische Grundcharakter, der die Theologie Jathos und des jungen Schleiermacher kennzeichnet, in allen wichtigen Prinzipien so sehr festgehalten ist, wie es diese Untersuchung gezeigt hat, so ist die Tatsache nur umso rätselhafter und einer Erklärung bedürftiger, wie Schleiermacher in der Glaubenslehre aus denselben Prämissen so ganz andere Lehren herausziehen kann als in den Reden. Wie kann er eine ausgebaute Lehre von den göttlichen Eigenschaften, von den Engeln und dem Teufel, von den Naturen und dem Werk Christi, von der Dreieinigkeit und den letzten Dingen aufstellen, nachdem er in den Reden von denselben Grundanschauungen aus sich so kritisch über alle diese Dinge geäußert hatte?

Die Lösung des Rätsels ist zunächst einfach die: In den Reden entwickelt Schleiermacher seine Anschauungen vom Wesen der Religion und des Christentums, der christlichen Frömmigkeit; in der Glaubenslehre entwickelt er die überlieferten Glaubensanschauungen der Kirche, wie sie sich rein tatsächlich geschichtlich aus dieser Frömmigkeit heraus gebildet haben. Das muß man sich bei der Benützung der Schleiermacherschen Dogmatik immer vor Augen halten, das unterscheidet sie von fast allen anderen Glaubenslehren: sie will die Vorstellungswelt der Kirche wiedergeben. Die Vorstellungs- und Glaubenswelt der christlichen Kirche ist ein aus der Vergangenheit uns entgegengewachsenes Gut, das der Dogmatiker nicht immer neu zu produzieren hat, sondern einfach übernimmt und nur insofern kritisch behandelt, als er zeigt, inwiefern diese Vorstellungen wirklich religiös sind, das heißt einen religiösen Gehalt symbolisieren. Deshalb gehört die Glaubenslehre auch nicht zur systematischen Theologie, sondern zur historischen Theologie. Die Dogmatik ist nur die Fortsetzung der Dogmengeschichte in die Gegenwart; sie referiert über den Glaubensbestand der christlichen Kirche der Gegenwart. Sie kann und muß sich damit begnügen, weil, wie schon oben ausgeführt, Glaubenssätze keinen Anspruch auf objektive Gültigkeit machen, sondern nur Symbole religiöser Gemütszustände sind, weil sie nicht „wahr“,

sondern nur „fromm“ sein müssen. Deshalb also, weil Schleiermacher den „kirchlichen“ Glauben in seiner Glaubenslehre darstellte, mußte er auch alle loci der überlieferten Dogmatik behandeln und zeigen, was für eine religiöse Bedeutung sie haben, bis auf die Sätze über Engel und Teufel. Und es ist Schleiermacher dank seiner scharfen Dialektik gelungen, auch aus den seiner Auffassung der Religion am fernsten stehenden Lehrsätzen einen religiösen Gehalt herauszulesen oder wenigstens ihnen eine religiöse Bedeutung zuzuschreiben.

Schleiermacher tut also in der Glaubenslehre das, was Jatho in seinen Predigten und in seinem Konfirmandenbekenntnis tut: er bedient sich einfach der kirchlichen symbolischen Sprache und liest aus ihr heraus oder in sie hinein, was ihm Religion ist. Darüber hat er gar keinen Zweifel gelassen in seiner Erörterung des Verhältnisses von Religion und Glaubenslehre und in der ganzen Anlage seiner Dogmatik; er dreht und wendet die überlieferten Sätze, bis sie zum Ausdruck werden für ein Interesse der Frömmigkeit, des frommen Selbstbewußtseins; nie aber handelt es sich darum, ob ihr Inhalt objektiv möglich, wahr sein könne; denn wahr sein soll er ja nicht, sondern christlich. Deshalb ist jede Benützung der Glaubenslehre Schleiermachers von vornherein abzuweisen, die ihre Sätze als objektive Wahrheiten über Gott, Welt und Selbstbewußtsein ansieht. Daraus erklärt sich auch der kirchliche Charakter der Glaubenslehre gegenüber den Reden; er hat nicht seine Religionsauffassung aus dem Subjektivismus der Erlebnistheologie in die Objektivität der Lehre, der metaphysischen und geschichtlichen Theologie hinüberverschoben, sondern er hat die gesamte Glaubenslehre ihrer Objektivität beraubt und ganz ins Subjektive gewendet.

Wenn man so die Glaubenslehre als das betrachtet, was sie sein will, so verschwindet immer mehr die tiefe Kluft, die scheinbar zwischen ihr und den Reden über die Religion mit ihrem Mystizismus und damit auch zwischen ihr und Jatho besteht. Und es ist nur erfreulich, wenn das Jathoproblem dazu dient, daß man dieses Werk, das die Grundlage der Theologie des 19. Jahrhunderts bildet, auch wieder von dieser Seite verstehen lernt.

Aber es ist doch trotz all der prinzipiellen Uebereinstimmung der Eindruck nicht zu verwischen, daß eine fundamentale Differenz

zwischen Jatho und Schleiermacher irgendwo verborgen sein muß, daß Jatho eine andere Glaubenslehre geschrieben hätte, wenn er vor diese Aufgabe gestellt worden wäre, und daß die Theologie, die Jatho jetzt so schroff ablehnt, sich auch ihrerseits auf Schleiermacher zu berufen das Recht hat. An einem ganz bestimmten Punkt gehen Jatho und Schleiermacher in der Tat verschiedene Wege, und vielleicht kann man sagen, der Einfluß Schleiermachers auf die neuere Theologie beruht darauf, daß er hier abgewichen ist von der konsequenten Mystik der Reden. Die Abweichung macht sich fast durch alle Anschauungen hindurch geltend; aber ihren Kern trifft man vielleicht am besten, wenn man ausgeht von der charakteristischen Verschiedenheit ihres Kirchenbegriffs.

Es entspricht durchaus dem mystischen Religionsbegriff, daß Jatho und der junge Schleiermacher die Konfessionskirchen auflösen, die das religiöse Erlebnis des Einzelnen in ein Schema pressen wollen und von außen ihm vorschreiben, was seine Religion, sein Gott sein soll, und Scheidewände aufrichten zwischen Religion und Religion. Gewiß gibt es unendlich viele Religionen; jeder schaut Gott nach seiner Individualität in besonderer Weise: aber es soll eine Kirche geben, die Menschheit, innerhalb deren die verschiedenen Religionen „trotz dieser unendlichen Mannigfaltigkeit der Neigungen und Kräfte sich erkennen und verstehen nur daran, daß sie Liebe untereinander übten" (Fröhlicher Glaube: Das Menschheitszelt). Heraus aus dem engen Zelt der Kirche, die die Menschheit absperrt vom Reichtum des Lebens, hinein in das Zelt der Menschheit, froh des Reichtums an Gottesleben, das sich gegenseitig beschenkt und bereichert!

Nun hat aber Schleiermacher schon in den Reden einen anderen Gesichtspunkt geltend gemacht. Die rein mystisch-individualistische Auffassung der Religion stellt jeden einzelnen Menschen für sich allein in die Welt hinein und mutet ihm zu, freilich unter dankbarer Benutzung der ihm aus der Geschichte und Umgebung zufließenden Anregungen nun doch selbst seinen Gott, seine Religion zu finden. Nun betont Schleiermacher schon in den Reden sehr stark, daß tatsächlich der Einzelne in seiner religiösen Entwicklung nicht so auf sich allein stehe, sondern daß nur durch die Heroen der Religion, die Mittler und die suggestive Kraft ihres Vorbilds dem Durchschnittsmenschen möglich sei, zu Gott, zu einem eigenen religiösen Erleben zu kommen. Solche sozialpsychologischen Erwägun-

gen haben ihn nun später noch viel weiter geführt. Der reine Individualismus entspricht einfach nicht der Wirklichkeit. Es steht nicht jeder frei für sich da, sondern er steht drin in einer bestimmten religiösen Tradition seiner Familie, die seiner religiösen Art einen bestimmten Typus gibt. Und diese Familien stehen wieder in regem Zusammenhang und Austausch; durch gemeinsame Kultur, Sprache, Sitten bekommt jedes Volk seinen bestimmten charakteristischen Typus der Religion. So entstehen nicht bloß lauter atomisierte Einzelreligionen, sondern es entstehen die großen sozialen Gebilde größerer Religionsgemeinschaften, die freilich nur relativ einheitlich sind, aber immerhin bestimmte Typen der Religion heraustreten lassen, die durch Sitte und Kultur, durch Erziehung und Haus in charakteristischer Weise fortgepflanzt werden: kurz es entstehen die Religionsgemeinschaften, die man als Kirche bezeichnet. Das übersieht der reine Individualismus, daß der Einzelne so in großen geschichtlichen Zusammenhängen drin steht, denen er seinen Tribut bezahlt auch in der charakteristischen Ausprägung seiner Religion. Diese Ausführungen der Glaubenslehre klingen schon in den Reden an, und schon die erste Auflage der „Kurzen Darstellung des theologischen Studiums“ (1811) ist ganz von diesem neuen sozialpsychologischen Begriff der Religion beherrscht, was hier nicht im Einzelnen nachgewiesen zu werden braucht.

Dieser Gedanke der großen geschichtlichen Typen der Religion zerstört nun die Idee einer Allerweltskirche, in der alle Religionen Platz haben: denn die Kirche wird nun Trägerin der großen charakteristischen Traditionen, sie wird Bekenntniskirche, die die Eigenart ihres Religionstypus zu wahren und zu pflegen und fortzupflanzen hat. Und jeder solche große Typus der Religion hat seine bestimmte religiöse Sprache im Lauf seiner Geschichte gezeugt, seine bestimmte Vorstellungs- und Phantasiewelt sich angebildet, mit deren Hilfe die Mitteilung und Fortpflanzung der religiösen Innerlichkeit geschieht. Und diese religiöse Begriffs- und Phantasiewelt zu sichten und von fremden Bestandteilen zu reinigen ist die Aufgabe der Glaubenslehre, die erst bei diesem weitergebildeten Begriff der Kirche eine wirkliche Bedeutung bekommt.

Und dieser sozialpsychologische Begriff der Religion greift nun auch umgestaltend ein in die Idee der religiösen Genien, der Heroen, speziell des Genius der Religion, in der wir drin stehen

und von der wir unser religiöses Leben beziehen, in die Würdigung der Person Jesu. Wenn man die Macht der Geschichte und ihres bestimmenden Einflusses auf die Gestaltung der individuellen Religion so hoch einschätzt, wie es diese Betrachtung tut, dann rücken die, welche den Bann der religiösen Geschichte ihrer Zeit durchbrochen haben und aus eigenem originalem Gotteserlebnis heraus eine neue Religion gestiftet haben, aus dem Kreis des Menschlichen hinaus ins Uebermenschliche; dann sind sie außerordentliche Offenbarungen Gottes; diese Betrachtung macht bescheiden, daß man nicht mehr überall neue Mittler und Propheten der Religion findet und sich selbst zu einem solchen ernennt. Nun stellt sich Schleiermacher mit aller Bestimmtheit hinein in den Lichtkreis, der von Jesus von Nazareth ausgegangen ist, und erkennt ihn als seine religiöse Autorität, als seinen religiösen Meister und Herrn an, und zwar nicht Christus als Idealbild, den lebendigen Christus wie er in unserem Herzen lebt, sondern den geschichtlichen Urheber unserer Religion. Denn der Geschichtliche ist allemal größer als unsere Ideale, die wir doch nur von ihm haben, wir müßten denn den verwegenen Anspruch machen, selber mit unseren Gedanken unabhängig zu sein von der Geschichte, wie unser Meister es war.

Es ist wohl ohne weitere Ausführung deutlich, wie sehr diese von einem neuen Kirchenbegriff ausgehende Betrachtung, die Schleiermachers ganze Glaubenslehre durchzieht, umgestaltend einwirkt auf fast alle Stücke der Glaubenslehre und sie weit abführt von der Theologie der Reden und der Theologie Jathos. Viele Schwierigkeiten im Verständnis der Glaubenslehre, besonders in der Christologie, aber auch an vielen anderen Punkten, lösen sich glatt und einfach, wenn man diese beiden Gedankenkreise, die Schleiermacher ineinander verwoben hat, voneinander löst. Wir müssen uns zum Schluß nur noch darüber klar werden, ob wir in dieser Entwickelung der Schleiermacherschen Theologie eine einfache Korrektur auf Grund genauerer Würdigung der realen Tatsachen zu sehen haben, oder ob hier latent eine Aenderung in der Grundauffassung vom Wesen der Religion vorliegt.

Man muß wohl das Letztere konstatieren. Schleiermacher ist hier von der mystischen Religionsauffassung leise hinübergeglitten in den Typus, der oben als der kirchlich-anstaltliche Typus be-

zeichnet ist, von dem subjektiven Religionsbegriff in einen mehr objektiven Begriff. Denn die subjektive Religion, das Erleben Gottes, ist keine geschichtliche Größe, die sich vom Vater auf den Sohn vererbt. Was an den großen geschichtlichen Religionen geschichtlich ist, was sich innerhalb der Völker und Familien fortpflanzt durch Sprache, Kultur und Sitten, das sind objektive Lebensideale, das sind Weltanschauungs- und Gefühlselemente. Aber Lebensideale und Weltanschauungen sind nicht Gott, sind nicht subjektive Religion; diese fängt genau da an, wo die Geschichte aufhört, wo durch die Last alles Ueberkommenen hindurch ein Selbstleben aus der Tiefe sich emporringt und als Eigenstes die Führung in unserem Leben beansprucht. Vielleicht vermag es sich dann in die Kleider der überkommenen religiösen Sprache und Sitten, in die geschichtliche objektive Religion zu kleiden; dann sieht es aus, als wäre auch die subjektive Religion ererbt von den Vätern, obwohl sie doch etwas ganz Eigenes ist; vielleicht aber sprengt diese subjektive Religion alles Ueberkommene, wie es bei Jesus und bei Luther und bei vielen Heroen der Religion der Fall gewesen ist; sie sind dann bei den Hütern der objektiven Religion die Gottlosen und bei der Nachwelt vielleicht „Mittler" einer neuen Religion.

Jedenfalls ist die objektive Religion allein eine geschichtliche Größe im Sinn dieses Kirchenbegriffs der Glaubenslehre, eine geschichtliche Größe, die durch Jesus als eine einzigartige Offenbarung Gottes in die Welt hereingestiftet ist: dann ist die Kirche die Anstalt, welche dafür sorgt, daß diese in Christo geschenkte Gnade von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt wird und hindurchdringe durch die ganze Welt. Und diesen objektiven kirchlich-anstaltlichen Religionsbegriff hat Schleiermacher neben seinen mystisch-individualistischen Religionsbegriff gestellt und dadurch erst den vollen Anschluß gefunden an die alten kirchlichen Traditionen. Dadurch hat seine Theologie und die Theologie des 19. Jahrhunderts, die in ihren wichtigsten Erscheinungen diesen letzten Religionsbegriff allein oder beide Religionsbegriffe in der Verquickung, in der sie sich bei Schleiermacher finden, nicht aber seine grundlegende mystische Konzeption weiterführten, einen von der rein mystischen Theologie Jathos grundsätzlich abweichenden Charakter erhalten.

Ich habe versucht, rein objektiv historisch das Verhältnis Jathos und Schleiermachers darzulegen. Die Frage, welche Position nun im Rechte ist, geht mich hier nichts an; sie ist im Grund auch falsch gestellt. Denn daß es objektive Religion gibt, bestimmte Typen der Welt- und Lebensanschauung, die von den Kirchen als Erziehungsanstalten des Volks gepflegt werden, und daß diese erzieherische Arbeit, sofern die von der Kirche gepflegte Welt- und Lebensanschauung etwas taugt, sehr wertvoll ist, bezweifelt Niemand, und daß es subjektive Religion gibt, in dem Sinne wie sie Jatho versteht, und daß sie etwas Wertvolles ist, sollte wenigstens Niemand bezweifeln. Weder die eine noch die andere hat ein geschichtliches Recht, sich als die allein Christliche zu bezeichnen: auch die Altprotestanten haben neben der Schriftautorität das testimonium spiritus sancti, neben dem geschichtlichen den lebendigen Christus, und es ist immer ein Hauptproblem der Dogmatik gewesen, zu zeigen, wie sich die geschichtliche Autorität und die religiöse Autonomie des Erlebnisses vereinigen lassen (vgl. die treffliche Darstellung von Karl Heim: Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher, 1911). Das praktisch-religiöse Leben kümmert sich aber nicht um ausgeklügelte dogmatische Theorien; hier findet sich das einemal das subjektive religiöse Erleben in die objektiven, von der kirchlichen Gemeinschaft tradierten Werte, ein anderesmal kommen diese beiden Werte wie so viele andere auch in der Welt in Konflikt: und wie man solche Konflikte vermeidet, ist eine praktische Frage, die nicht hierher gehört. Hier handelte es sich lediglich darum, einen Beitrag zu liefern zur Klärung des Problems, vor das die Theologie durch den Fall Jatho gestellt worden ist, des Problems, warum die von der übrigen protestantischen Theologie so abweichenden Anschauungen Jathos einen solchen Erfolg haben konnten, daß man seine Theologie schon als die Geheimreligion aller Gebildeten bezeichnet hat. Ein Grund dafür liegt sicher in dem mystischen, individualistischen, antihistorischen Charakter dieser Theologie. Schleiermacher hat seine romantischen und idealistischen Zeitgenossen zur Religion zurückgeführt und der Theologie eine neue Blütezeit gebracht, indem er sie in der Tiefe des Gemüts, im Ahnen eines göttlichen Lebens auf dem Grunde der Natur und der Geschichte die Religion suchen hieß. Das verstanden die Schüler Kants und Goethes und der spekulativen Philosophen.

Heute ist Romantik und Idealismus keine kleinere Macht unter den Gebildeten als damals; man sehe sich die Publikationen des Diederichsschen Verlags an; man sehe auf den Erfolg von Individualisten wie Nietzsche, Björnson, Johannes Müller, Lhotzky; man beachte die Entwickelung der neuesten Philosophie. Dürfen wir zu ihnen nicht mit den Worten Schleiermachers reden? Das ist die Frage, vor die die Theologie durch Jatho gestellt wurde.

Neu gestellte Aufgaben der evangelischen Theologie.

Von

Professor D. **Wilhelm Herrmann** in Marburg.

(Fortsetzung.)

Die uns vorgeführten neuen Aufgaben entspringen aus den Vorzügen, die Großmann bei Schleiermacher bemerkt, und aus den an mir gerügten Mängeln. Dann hätten ja meine Fehler noch das Gute, an das zu erinnern, was wir an Schleiermacher haben, ohne es zu benutzen. Aber leider habe ich Großmann nicht dazu verholfen, sich des wahrhaft Großen an Schleiermachers Werk zu erinnern. Er hängt sich an Aeußerlichkeiten, die Hauptsache sieht er nicht. Es ist erfreulich, daß er Schleiermacher gegen Houston Chamberlain in Schutz nehmen will, aber ich fürchte, daß er selbst es noch schlimmer macht. Wenn jenem Verehrer Kants der Blick für Schleiermachers Größe durch die Dialektik und die philosophische Ethik getrübt wird, die gar zu weit hinter dem von Kant Erreichten zurückbleiben, so will Großmann zwar das Originale an Schleiermacher zu Ehren bringen, stellt es aber so dar, daß das Eigentümliche daran verschwindet. In dem, was bei Schleiermacher groß und ursprünglich war, weiß ich mich ganz als sein Nachfolger. Allerdings stehe ich an einem bestimmten Punkte auch in Gegensatz zu der Darstellung der Reden. Und mein Widerspruch wächst, wenn ich sehe, wie der spätere Schleiermacher immer mehr sich selbst entfremdet wird, und zwar weniger durch seine edle Rücksichtnahme auf die in der christlichen Gemeinde „geltende Lehre", als durch seine Nachgiebigkeit gegenüber der angeblichen Wissenschaft der romantischen Philosophie.

Großmann geht richtig davon aus, daß Schleiermacher zu-

erst das Wesen der Religion mit wissenschaftlichen Mitteln, durch ihre Abgrenzung von der Moral festgestellt habe. Dabei ist die Unterscheidung der Religion von der Erkenntnis des nachweisbar Wirklichen nicht auch erwähnt. Er wird nichts dagegen haben, wenn man das hinzufügt. Einen sicheren Griff sieht er darin, daß Schleiermacher das Charakteristische der Religion in der Anschauung des Universums findet. Vielleicht ist aber jene Unterlassung daran schuld, daß Großmann diesen „richtigen Allgemeinbegriff" der Religion wie etwas behandelt, was jedem mit wissenschaftlichen Mitteln erreichbar sei. Religionsgeschichte und Religionspsychologie hält er für geeignet einen objektiv gültigen Allgemeinbegriff der Religion zu erreichen. Daß jene beiden passende Mittel sind, um in einem Frommen die Fähigkeit zu entwickeln, eine anders geartete Religion als die seine zu verstehen, brauchte er mir nicht vorzuhalten. Daß der Fromme, je mehr er sich der in ihm lebendigen Religion bewußt wird, danach verlangt, sie in Andern anzuschauen, und daß er sich dabei jener Mittel irgendwie bedient, meine ich ebenso wie der „Redner" Schleiermacher. Aber ich bestreite ebenso, wie der „Redner", daß diese jetzt so beliebten, oder irgendwelche andere Wissenschaften einem Menschen dazu verhelfen könnten, die Religion überhaupt zu verstehen. Nur der Mensch, in dem Religion erwacht ist, hat das Verständnis für Religion, das ihm ohne seine persönliche Beteiligung durch die umfassendste Gelehrsamkeit nicht verschafft werden kann. Großmann meint, ich hätte darin recht, daß auf solche Weise religiöse Ueberzeugungen nicht gewonnen würden; man kommt aber auch damit nicht zu einem aus wirklichem Verständnis der Religion hervorgehenden Begriff ihres Wesens. Der „Redner" (Ausgabe der „Reden" von Otto[1] 1899 S. 156) weist darauf hin, daß Religion nur durch sich selbst verstanden werden könne, also eine einzelne Religion in ihrem Unterschied von anderen nur dadurch, daß man sie in der Anschauung versteht, durch deren Kraft ihr die Welt zu einem Universum wurde. Dazu muß man imstande sein, diese Kraft selbst irgendwie zu erleben. Und das kann wiederum nur der, der auch an einem ihm eigentümlichen Erlebnis erfahren hat, daß dadurch er selbst und alles um ihn her anders wurde, aus bloßer Ansammlung von Stoff ein von Leben erfülltes Ganzes. Für jeden Menschen, der überhaupt Religion verstehen kann, wird der Allgemeinbegriff der Religion nichts Anderes bedeuten können

als die anschauliche Kraft seiner eigenen. Deshalb ist dem Wesen der Religion nichts mehr zuwider als die Aufforderung zu einem Religionswechsel. Gefördert wird ein Mensch nur durch tieferes Erfassen und reichere Entwicklung dessen, was er an Religion hatte.

Nun ist aber das, was Schleiermacher richtig als das Charakteristische der Religion ansieht, die Anschauung des Universums, nicht eine solche leichte Beute, wie es sich heute viele einbilden, die durch ein unbestimmtes aber möglichst kräftiges Reden vom Unendlichen oder vom Allleben sich als Kenner und Vertreter der Religion legitimieren wollen. Bei ihnen sieht es so aus, als bestände Religion in einer Gefühligkeit, die keine Anstrengung kostet, sondern im Gegenteil sich um so reichlicher ergießt, je mehr die geistige Aktivität gesunken ist. Ein solches Untergehen in einem angenehmen Einerlei ist für den Schleiermacher der „Reden“ die Religion nicht gewesen. Er sagt: „Aber wenn Einem der Sinn fürs Universum in einem klaren Bewußtsein und in einer bestimmten Anschauung für immer aufgeht, so bezieht er auf diese hernach Alles, um sie her gestaltet sich Alles, durch diesen Moment wird seine Religion bestimmt“ (a. a. O. S. 144). Wenn ich richtig lese, ist für diesen Mann die Religion ein Vorgang, der sich in Klarheit des Bewußtseins und Bestimmtheit der Anschauung vollzieht und für den Menschen die stärkste innere Sammlung bedeutet. Daß aber ein in dieser Weise religiöser Mensch nicht mehr um sich her ein Chaos sieht, sondern in Alles die Kraft des Einen hineinsieht, das die innere Einheit seines eigenen Lebens begründete, und so im Kampf mit seinem Schicksal immer von neuem die Anschauung eines geistbelebten Universums gewinnt, während die Gottlosen samt ihrer Welt in Verworrenheit zerfließen, das ist mir wohl verständlich. Leider wirkt aber der berauschende Klang der Worte „Unendlich“ und „Universum“ auf viele so, daß sie nun gerade bei der Lektüre dieser Reden die Besonnenheit gänzlich zu verlieren scheinen. Sie machen den Mann, der zuerst in voller Klarheit den Charakter der Religion als das sich selbst in seiner Einheit erfassende Leben erkannt hat, zu dem Apostel einer Gefühlsreligion, die dem Menschen, nachdem er in angestrengter Arbeit sich selbst verloren hatte, die Gelegenheit bietet, in einer Art von wohltuender Erschlaffung eine andere Form der Zerstreuung zu finden. Ich sollte meinen, wer diese „Reden“ in ihrer ersten Gestalt aufmerksam liest, müßte von ihnen mit dem Eindruck scheiden, daß für

diesen Mann das Aufgeben des klaren Bewußtseins oder der inneren Sammlung des Lebendigen, also auch die Gefühligkeit, die ihren dürftigen Genuß Religion nennt, das Gegenteil von Religion gewesen ist. Ich bedauere daher, daß Großmann und Andere den Verfasser der „Reden" und Jatho als Vertreter einer Gefühlsreligion zusammenstellen konnten. Schleiermacher ist dabei gründlich mißverstanden. Ueber Jatho kann ich nicht so sicher urteilen. Von seiner Theologie wird vielleicht besser geschwiegen. Aber ich meine doch, wer ihm überhaupt Religion zutraut, wird auch eine Anspannung des Wollens darin vor Augen haben und bei aller Beweglichkeit der Anschauungen, die das Unerschöpfliche nur bezeichnen können, doch eine feste Anschauung, die seinem inneren Leben eine bestimmte Richtung gibt, oder in der er selbst erst innerlich lebendig wird. Auf jeden Fall würde Jatho, wenn das bei ihm nicht zuträfe, zu denen gehören, von denen Schleiermacher erklärt, daß er ihnen nichts mehr zu sagen habe.

Großmann knüpft nun an die Auffassung, daß Schleiermacher in den Reden eine Gefühlsreligion vertreten habe, die Aufgabe, es müsse die Moralisierung der Religion vermieden werden, in die ich geraten sei. Es ist wohl nötig, festzustellen, wie bei Schleiermacher die Religion der Sittlichkeit gegenübergestellt wird. Natürlich tut er das, um das Eigentümliche des Religiösen zu ermitteln. Es kommt ihm darauf an, den schneidenden Gegensatz hervorzuheben, in dem sich Religion zu Metaphysik und Moral befindet (a. a. O. S. 28). Das sittliche Handeln will in Kraft der Freiheit des Menschen die unendliche Wirklichkeit an irgend einem Punkte fortbilden (a. a. O. S. 29). Die Moral geht daher immer vom Bewußtsein der Freiheit aus und will deren Reich ins Unendliche erweitern (ebenda S. 30). Der Gedanke daran, daß diese Sittlichkeit nicht gehindert werde, oder auch, daß der Trieb nach Glückseligkeit irgendeine Nahrung erhalte, ist nun von wahrhaft frommen Menschen nie zur Begründung ihrer Religion gerechnet (ebenda S. 151). Aber wenn auch das alles noch außerhalb der Religion selbst liegt, so wäre es doch möglich, daß der Anfang der Religion nur in solchen Wesen entstehen könne, in denen ein Verlangen nach Leben und der Wille zur Freiheit erwacht ist. Dann würde die Religion zwar nicht aus sittlichem Wollen entstehen, sondern einen ganz anderen Ursprung haben; aber es wäre doch möglich, daß sittlicher Ernst eine Bedingung wäre, ohne die Keiner

in den Kreis der Religion eintreten kann. Diese Unterscheidung von Religion und Sittlichkeit und diese Beziehung beider aufeinander ist nun gerade das, was Schleiermacher behauptet. Aus Moral kann Religion nicht entstehen. Erstens soll jene und will überall Eine sein (ebenda S. 155). Der Religion dagegen kann man das unübertragbar Eigentümliche nur nehmen und als toten Buchstaben verschreien, wenn man sie den Irrreligiösen annehmbar machen will (ebenda S. 156). Zweitens handelt es sich bei der Sittlichkeit immer um das, was der Mensch aus sich selbst hervorbringen soll. Der sittliche Wille will der Freiheit alles unterwürfig machen, was zu der Existenz des Menschen gehört (ebenda S. 30). Wo also dieser Wille erlischt, fängt die Unsittlichkeit an. In der Religion dagegen handelt es sich immer um etwas, das dem Menschen geschenkt wird. Eine lebendige Anschauung tut dem Menschen sein religiöses Leben auf (ebenda S. 151). So etwas muß dem Menschen begegnen, und wenn die Religion nicht in einem solchen Faktum anfangen soll, kann sie überhaupt nicht anfangen (S. 152). In einem erhabenen Augenblick wird in jedem Einzelnen durch einen einzigen Reiz das Organ fürs Universum zum Leben gebracht (S. 146). Dann steht der Mensch, der sonst wirkliche Dinge in ihrer eigenen Natur erkennen oder durch sein Handeln fortbilden will, dieser selben Wirklichkeit ganz anders gegenüber. Er vernimmt nun aus ihr, was sie ihm selbst zu sagen hat. Sie wird ihm dadurch ein geheimnisvoll Lebendiges, aus einem Chaos ein Universum. Dann erlebt er diese Wirklichkeit und wird dadurch innerlich reich und eigentümlich gebildet. Das ist das Leben der Religion. Neben der Wissenschaft und der Praxis ist diese Religion „das notwendige und unentbehrliche Dritte zu jenen beiden, ihr natürliches Gegenstück, nicht geringer an Würde und Herrlichkeit" (S. 30). In Wissenschaft und Sittlichkeit allein wird der Mensch nur ein steifes und mageres Skelett. Es wird dabei über dem Wirken nach außen vergessen, den Menschen selbst zu bilden. Der Mensch soll sich nicht mehr bloß erkennend und handelnd dem Wirklichen entgegensetzen, sondern sich auch seiner Beschränktheit bewußt werden, „der Zufälligkeit seiner ganzen Form, des geräuschlosen Verschwindens seines ganzen Daseins im Unermeßlichen." Dann kann in ihm „das Grundgefühl der unendlichen und lebendigen Natur" entstehen. Und in dem Anschauen der ihm da entgegenquellenden Mannigfaltigkeit und Individualität wird er

in sich selbst über die trostlose Einförmigkeit hinwegkommen, in der ihn Wissenschaft und Sittlichkeit für sich allein stecken lassen würden.

So stellt Schleiermacher in den „Reden“ die Eigentümlichkeit der Religion dar. Ich weiß mich in dem allen von ihm abhängig, hinausgebracht über die Enge aller anders orientierten Theologie und Religionsphilosophie vor ihm und nach ihm. Wenn wir jetzt auch manches anders sagen würden, so werden wir ihm doch dafür danken, daß er neue und unvergeßliche Töne gefunden hat, an denen einem Menschen, der anfängt, nach Gott zu fragen, zum Bewußtsein kommen kann, was Gott und was Religion oder Glaube sei. Ist das nun eine Religion der reinen Gefühligkeit, eine knochenlose Religion ohne Wollen und Gedanken? Ich meine, es läßt sich schon aus dem Bisherigen entnehmen, daß vor dem Moment des Erwachens zur Religion Bewußtseinsklarheit, ein Wollen und ein Sollen liegt. Daß Schleiermacher es aber so angesehen hat, ist genauer noch aus Folgendem zu ersehen.

Sich irgend einem Fremden überlassen wollen führt nach seiner Meinung von der Religion ab. „Glauben, was man gemeinhin so nennt, annehmen, was ein Anderer getan hat, nachdenken und nachfühlen wollen, was ein Anderer gedacht und gefühlt hat, ist ein harter und unwürdiger Dienst, und statt das Höchste in der Religion zu sein, muß er gerade abgelegt werden von jedem, der in ihr Heiligtum dringen will. Ihn haben und behalten wollen, beweiset, daß man der Religion unfähig ist; ihn von Andern fordern, zeigt, daß man sie nicht versteht. Ihr wollt überall auf Euren eigenen Füßen stehen und Euren eigenen Weg gehen, aber dieser würdige Wille schrecke Euch nicht zurück von der Religion. Sie ist kein Sklavendienst und keine Gefangenschaft; auch hier sollt Ihr Euch selbst angehören, ja dies ist sogar die einzige Bedingung, unter welcher Ihr ihrer teilhaftig werden könnt“ (S. 68). Natürlich wird dieses harte Urteil über das Nachfühlen und Nachdenken hier nur insofern gefällt, als man meint, daß es dazu dienen soll, einen Menschen zur Religion zu bringen. Daß dagegen der in der Religion Stehende mit Freude die nun gewonnene Fähigkeit betätigen wird, die Frömmigkeit Anderer in ihrem Fühlen und Denken zu verstehen, hat Schleiermacher oft ausgesprochen. Aber niemand soll meinen, daß er dadurch zur Religion kommen könne, oder auf solche Weise auch nur eine Anschauung von Religion gewinnen werde, wenn er sie nicht aus eigenem Erleben gefunden hat und

kennt. Daß Großmann mir dieses oft von mir vertretene Urteil als eine Abweichung von Schleiermacher vorhält, ist mir unbegreiflich. Indem aber Schleiermacher in jenem Satz so stark betont, daß man in der Religion auf eigenen Füßen stehen soll, hebt er offenbar hervor, daß in aller wahrhaftigen Religion der sittliche Wille mitwirkt. Denn Sittlichkeit ist nichts Anderes als der ernste Wille zu innerer Freiheit. Die Beschränkung durch den Raum nötigt mich, weitere Nachweise davon zu unterlassen, daß Schleiermacher sich diesen positiven Zusammenhang von Sittlichkeit und Religion vergegenwärtigt. Die Stellen sind in den „Reden“ leicht zu finden. Schleiermacher sagt uns damit ja auch nichts Neues. Denn in der ganzen Heiligen Schrift gilt eine Religion, in der sich nicht sittlicher Ernst betätigt, für Heuchelei. Sollte also wirklich bei Vertretern der neueren liberalen Theologie das Verständnis für diesen Zusammenhang von Sittlichkeit und Religion geschwunden sein, so würde man versuchen müssen, sie aus der Naturschwärmerei der Romantik zu einem Mitleben der Geschichte zu bringen. Dazu würde vielleicht am besten dienen, daß sie die Propheten Israels verstehen lernen.

Daß für Großmann die Zusammengehörigkeit von Religion und Sittlichkeit gerade bei der Lektüre von Schleiermachers „Reden“ zurücktreten konnte, erklärt sich vielleicht daraus, daß Schleiermacher sie nicht so, wie es die Sache erforderte, hervorgehoben hat. In der damaligen Lage, namentlich im Gegensatz zu der Verdrehung dieses Verhältnisses bei den Kantianern, war er allzu ausschließlich darauf gerichtet, die selbständige Würde der Religion zu betonen. Er ist infolgedessen nicht dazu gekommen, die Notwendigkeit, daß in der Religion der sittliche Wille mitwirken muß, hervorzuheben und auch nicht dazu, die Art, wie diese Mitwirkung sich vollzieht, genauer zu ermitteln.

Was das Erstere betrifft, so ist darauf hinzuweisen, daß beide, Religion sowohl wie Sittlichkeit, etwas Kontinuierliches sein wollen. Es soll keinen Lebensmoment geben, der nicht von sittlichem Ernst erfüllt und in religiöse Andacht getaucht wäre. Wo doch eine solche Entleerung und Vertrocknung der Seele eintritt, wird der wieder rege werdende sittliche Wille und der wieder erwachende religiöse Sinn das als Schuld empfinden lassen. Sollen aber beide etwas Kontinuierliches sein, so muß das sittliche Wollen, das den ganzen Menschen in Anspruch nimmt, stets mit Religion verbunden sein und die Religion, von der dasselbe gilt, mit sittlichem Wollen.

Kommt es sodann darauf an, sich an der Religion zu vergegenwärtigen, wie in ihr Leben das sittliche Wollen aufgenommen ist, so hat Schleiermacher leider unterlassen, das deutlich zu machen. Wenn ich das nun versucht habe, so ist das doch nicht als ein Abweichen von seiner Erkenntnis des Lebens der Religion zu beurteilen, sondern als eine Fortsetzung seines Werkes. Ich habe das nicht etwa in der kurzen Ausführung getan, die Großmann S. 455 erwähnt. Denn da ist ja die Tatsache besprochen, daß der Fromme überall, wo er einem Menschen das aufrichtige Opfer im Dienst der sittlichen Aufgabe zutraut, auch in dieser Seele das aus Offenbarung Gottes stammende Leben der Religion voraussetzt. Ich habe mehrfach [1]) ausgeführt, daß das Aufkommen der Frage nach Religion aus der Entwicklung zu geistiger Klarheit in jedem Menschen begriffen werden könne, aber nicht das Aufkommen der Religion selbst. Die Frage nach Religion ist in einem Menschen erwacht, wenn er die Verworrenheit und Kraftlosigkeit des eigenen Lebens, das er doch beständig zu haben meint, als unerträglich empfindet. Aber kein Mensch kann diesen Zustand ändern, jedem bleibt überlassen, an dem, was ihm widerfährt, zu suchen, ob ihm darin einmal etwas erscheint, wogegen er sich nicht mehr zu wehren braucht, weil er ihm gänzlich angehören kann.

(Fortsetzung folgt.)

1) Vgl. u. A. meinen Aufsatz in dem bei Quelle und Meyer 1908 erschienenen Büchlein: Das Christentum.

Thesen und Antithesen.

Begrenzte oder unbegrenzte Lehrfreiheit in der evangelischen Kirche?

1. Die Betonung der Lehre und ihre Einschätzung bei der Beurteilung kirchlich-pastoraler Brauchbarkeit entspricht nicht dem Geiste der Reformation, obwohl sie aus dieser stammen.

2. Unbegrenzte Freiheit der Predigt innerhalb der evangelischen Christenheit ist deswegen ein Unding, weil evangelisches Christentum eine bestimmte Größe ist.

3. Die Eigenart der christlichen Religion liegt nicht in einer fest umgrenzten Lehre von den Gegenständen der Religion, sondern in einer eigentümlichen Lebensrichtung. Diese muß in der Predigtverkündigung zum Ausdruck kommen.

4. Demgemäß ist nicht die wörtliche oder sonstige Uebereinstimmung mit den „Bekenntnissen", auch nicht die mit den „Grundgedanken der Bibel" Kriterium für die kirchlich-pastorale Brauchbarkeit, sondern lediglich die bewußte Zustimmung zu der im Evangelium Jesu gewiesenen Lebensrichtung.

5. Die Kennzeichen dieser Lebensrichtung sind erlebte Gottesliebe, Nächstenliebe, Herzensreinheit, Mut im Leben und Freudigkeit im Sterben.

6. Bei Beschwerungen durch die Verkündigung eines Pastors ist stets das Urteil seiner Gemeinde sowie seine gesamte Persönlichkeit zu berücksichtigen.

7. Widerspricht die Verkündigung und Lebensführung eines Pastors der Lebensrichtung des Evangeliums, er hat aber die Zustimmung seiner Gemeinde für sich, so muß es gestattet sein, daß der evangelisch-kirchliche Verband, dem die Gemeinde angehört, ihr seine Zuwendungen entzieht.

8. Zur Entscheidung der Streitigkeiten betreffs der Verkündi-

gung nach den angegebenen Grundsätzen ist ein Schiedsgericht einzusetzen. Seine Mitglieder sind unter Ausscheidung jeder staatlichen Potenz zu wählen.

[Evangelischer Laienbund in Berlin 18. Oktober 1911.]

Wilmersdorf. E. Koppermann.

Lehrfreiheit und Lehrverpflichtung.

1. Lehrfreiheit und Lehrverpflichtung — beiden liegen ernste sittlich-religiöse Motive zugrunde:
   der Lehrverpflichtung die Pietät,
   der Lehrfreiheit die Wahrhaftigkeit.
2. a) Die Gemeinde hat Anspruch auf Wahrung ihres religiösen Besitzes.
   b) Allgemein gültige Grenzen der Lehrfreiheit zu bestimmen ist unmöglich.
3. a) Der Mensch kann sich nur zu Pietät und Wahrhaftigkeit verpflichten.
   b) Die Wahrheit als religiöses Gut ist nicht menschliche Leistung, sondern göttliches Geschenk und kann darum von uns nur geglaubt, nicht garantiert werden.
4. Unser sächsisches Gelübde lautet:
   „Ich gelobe vor Gott, daß ich das Evangelium von Christo, wie dasselbe in der Heiligen Schrift enthalten und in der ersten ungeänderten Augsburgischen Konfession und sodann in den übrigen Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche bezeugt ist, nach bestem Wissen und Gewissen lauter und rein lehren und verkündigen will."
   Es ist dahin zu verstehen, daß in den Worten

„Evangelium von Christo . . bezeugt ist"	„nach bestem Wissen und Gewissen"
der gemeinsame religiöse Besitz	die persönliche Wahrhaftigkeit

zum Ausdruck gebracht ist.

[Freunde der Christlichen Welt in Dresden 25. Oktober 1911.]

Dresden-Löbtau. Richard Schulze.

Zur Besprechung eingegangene Literatur.

Die Redaktion übernimmt keinerlei Verpflichtung, eingegangene Schriften zur Anzeige zu bringen. Der Abdruck der Titel an dieser Stelle diene zur Quittung an die Einsender und zur Nachricht an unsere Mitarbeiter, denen die Bücher in der Regel zur Verfügung stehen. Schriften, die kein prinzipielles, systematisches, philosophisches oder dogmengeschichtliches Interesse haben, bitten wir uns nicht zu schicken; sie finden in diesem Verzeichnis keine Aufnahme.

Religionsphilosophie. Von Raoul Richter, a. o. Professor an der Universität Leipzig. Leipzig, Ernst Wiegandt, 1912. Mk. 3.—, geb. Mk. 4.—.

Philosophische Fragen der Gegenwart. Gesammelte Aufsätze von Max Ettlinger. Kempten und München, Jos. Kösel'sche Buchhandlung 1911. Mk. 5.—, geb. Mk. 6.—.

Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur. Herausgegeben von Georg Mehlis. Band II, Heft 3. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1912. Einzelpreis Mk. 4.—.

Charles Sentroul, Kant und Aristoteles. Ins Deutsche übertragen von Ludwig Heinrichs. Kempten und München, Jos. Kösel'sche Buchhandlung, 1911. Mk. 5.—, geb. Mk. 6.—.

Ethik für die Schüler und Schülerinnen höherer Lehranstalten und für die Gebildeten der Gegenwart. Von Lic. theol. Paul Fiebig, Gymnasialoberlehrer in Gotha. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1912. Mk. —.80.

Wie der Israelit Jesus der Weltheiland wurde. Von Professor D. Dr. Georg Schnedermann. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1911. 80 Pf.

Die Propheten, bearbeitet für die Schüler und Schülerinnen höherer Lehranstalten und für die Gebildeten der Gegenwart von Lic. theol.

Paul Fiebig, Gymnasialoberlehrer in Gotha. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1911. 50 Pf.

Das Hohelied Salomonis und die deutsche religiöse Liebeslyrik. (Abhandlungen zur mittleren und Neueren Geschichte. Heft 32.) Von Arnold Oppel, Dr. phil. Berlin, Walther Rothschild, 1911. Mk. 2.50.

Biblische Theologie des Alten Testaments. Von Emil Kautzsch. Aus dem Nachlaß herausgegeben von K. Kautzsch. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1911. Mk. 8.—, geb. Mk. 9.—.

Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie. Von Heinrich Holtzmann. Zweite neu bearbeitete Auflage. Herausgegeben von A. Jülicher und W. Bauer, Marburg. Achte Lieferung. (Sammlung theologischer Lehrbücher.) Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1911. Gesamtpreis des Werkes Mk. 24.—, geb. Mk. 30.—.

Geschichte der spanischen Inquisition. Von Henry Charles Lea. Deutsch bearbeitet von Prosper Müllendorf. 1. Lieferung. Leipzig, Dyksche Buchhandlung, 1911. Mk. 1.50.

Friedrich Delitzsch, der Apostel der neubabylonischen Religion. Ein Mahnruf an das deutsche Volk von Dr. Hermann Klüger, Breslau. Leipzig, Krüger u. Co., 1912. Mk. 1.50.

Rudolf Euckens Bedeutung für das moderne Christentum. Von Dr. Kurt Kesseler. Bunzlau, G. Kreuschmer 1912. Mk. 1.50.

Oliver Cromwell, Briefe und Reden. Uebersetzt von M. Stähelin, mit Einleitung und erläuterndem Text von Paul Wernle. Basel, Friedrich Reinhardt, 1911. Mk 8.—, geb. Mk. 10.—.

Rudolph Ehlers. Lebensbild eines evangelischen Theologen aus seinen Briefen. Frankfurt a. M., Moritz Diesterweg, 1912. Mk. 2.—, geb. Mk. 3.—.

Freiheit des Gewissens und Wissens. Studien zur Trennung von Staat und Kirche. Von L. Luzzatti, ital. Ministerpräsident a. D., Professor in Rom. Uebersetzt von J. Bluwstein. Leipzig, Duncker u. Humblot, 1911. Mk. 3.—.

Gesamtkirchengemeinden in Großstädten. Von Dr. Barchewitz, Ministerialdirektor a. D. in Dresden. Leipzig, Dörffling u. Franke, 1912. Mk. 1.50.

Die heutigen Auffassungen vom Neuprotestantismus. (Vorträge der theologischen Konferenz zu Gießen, 52. Folge.) Von Professor

Lic. Horst Stephan zu Marburg. Gießen, Alfred Töpelmann (vorm. J. Ricker), 1911. Mk. 1.20.

Die altkatholische Bewegung der Gegenwart, deren Ursprung, Entwicklung und Ziel in 50 Fragen und Antworten. Von Pfarrer Max Kopp in Mundelfingen. Separatabdruck aus der Internationalen, bezw. [!] kirchlichen Zeitschrift. Zweite erweiterte Auflage. Bern, Stämpfli u. Cie., 1911. Mk. 1.65.

Ernst Troeltsch. Eine kritische Zeitstudie. Von D. Theodor Kaftan, Wirkl. Oberkonsistorialrat, Generalsuperintendent für Schleswig. Schleswig, Julius Bergas, 1912. Mk. 150.

Die Eigenart des Christentums. Rede beim Antritt des Rektorats gehalten von C. F. Georg Heinrici. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1911. 60 Pf.

Die protestantische Kirche und die Evangelischen. Von Brünnhild Barden. Königsberg, Ostpreußische Druckerei und Verlagsanstalt A.-G., 1911. Mk. 1.—.

Er lebt! Christi Bedeutung für die Gegenwart. Von W. Boyd Carpenter, Bischof von Ripon. Mit Geleitwort von D. Dryander. Berlin, E. S. Mittler u. Sohn, 1912. Mk. 2.50, geb. Mk. 3.—.

Die zehn Gebote in 21 Predigten. Von H. Müller, Pfarrer in Barchfeld a. Werra. Kassel, Friedrich Lometsch, 1912. Mk. 2.60, geb. Mk. 3.20.

Vater unser. Predigten. Von Hermann Josephson, Domprediger in Halle a. S. Halle a. S., Gebauer-Schwetschke, 1912. Mk. 2.40.

Die Kirchenkantaten Johann Sebastian Bachs. Ein Führer bei ihrem Studium und ein Berater für ihre Aufführung. Von Prof. Dr. Woldemar Voigt. Stuttgart, J. B. Metzler'sche Buchhandlung. Mk. 3.30.

Literarischer Ratgeber für die Katholiken Deutschlands. Herausgeber Max Ettlinger. Kempten und München, Jos. Kösel'sche Buchhandlung, 1911. Mk. 1.—.

Erich Foersters Kirchenbegriff.

Von

Pfarrassistent Otto Herpel in Darmstadt.

Die folgenden Ausführungen, die eine möglichst eingehende Darstellung von Erich Foersters Kirchenbegriff bieten wollen, dürften kaum als unzeitgemäß angesprochen werden. Hat es doch Erich Foerster in den letzten Jahren vermocht, sich durch seine mancherlei kirchenrechtlichen und kirchenpolitischen Arbeiten in den Kreisen der Kirchenrechtler eine Autoritätsstellung zu erringen und auch das Interesse weiterer Kreise auf sich zu lenken. Bei dem Einfluß, den er somit zweifellos ausübt, und den Debatten, zu denen er aller Voraussicht nach in den nächsten Zeiten reichlichen Anlaß geben wird, scheint es uns in der Tat kein müßiges Spiel zu sein, die theoretischen Grundlagen seiner Arbeiten in einem streng systematischen Zusammenhang darzustellen und verstehen zu lehren; und dies um so mehr, als Foerster selber eine solche Systematik bis dato nicht gegeben hat. Dabei kommt es uns vorläufig weniger auf eine kritische Abwägung jener Theorie, sondern, um einen möglichst unverwischten Eindruck zu erzielen, vor allem nur auf ihre möglichst objektive Darstellung an[1].

---

1) Hier Foersters einschlägige Schriften, mit den im Text verwandten Abkürzungen: 1. Das Recht der Landeskirche in: Kirche Christi und Landeskirche, zwei Vorträge von Karl Müller und Erich Foerster. Hefte zur Christlichen Welt Nr. 16 und 17. Leipzig, F. W. Grunow 1895. (KChLk). — 2. Die Rechtslage des deutschen Protestantismus 1800 und 1900. Vorträge der theologischen Konferenz zu Gießen Nr. 15. Gießen, Ricker 1901. (Rechtslage). — 3. Der evangelische Sinn unserer Kirchenverfassung. Hefte zur Christlichen Welt Nr. 51. Tübingen, J. C. B. Mohr 1904. (SKv). — 4. Weshalb wir in der Kirche bleiben! Hefte zur Christlichen Welt Nr. 54. Ebenda 1905. — 5. Die Entstehung der preußischen Landeskirche unter der Regierung

1. Darstellung des Foersterschen Kirchenbegriffs.

I.

1. Die Kirche ist nicht identisch mit der christlichen Einzelgemeinde (KChLk 41), nicht mit der Landeskirche (KChLk 35. 63), nicht mit der Kirche des apostolischen Zeitalters (ebenda), auch nicht mit irgend einer Freikirche (ebenda 66). Sie ist überhaupt keine weltliche Institution, auch kein Verwaltungskörper, so daß sie „in Presbyterien, Konsistorien, Synoden, Sitzungen und Familienabenden" zur Darstellung kommen müßte. „Sie bedarf auch keines umständlichen Apparates, keiner studierten Prediger, keiner Agenden, keiner symbolischen Bücher, keiner Konsistorien, keiner Synoden, Pfarräcker, Talare, Bäffchen usw." (vgl. KChLk 62 mit SKv 8. 9). Sie wird nicht geschaffen durch Kirchenverfassung (SKv 9); denn sie ist keine politische, keine bleibende, ja überhaupt keine sinnlich wahrnehmbare Größe (KChLk 36) und spottet jeder Organisation (Rechtslage 10). Eine irdische Kirche solcher Art ist nicht vorhanden (KChLk 63). Alle die angeführten Gemeinschaften und Einrichtungen sind nicht „Kirche", sie sollen und können nur „Kirche" werden (KChLk 41).

„Kirche" ist also überhaupt keine empirisch-greifbare Größe, keine Einzelform irdisch-menschlicher Gemeinschaft.

2. Was ist die „Kirche"? Ein Haufe von Menschen, die unter dem Eindrucke des Evangeliums ein kindliches Vertrauen zu Gottes Vaterliebe fassen (KChLk 36); jede Versammlung von Christen um das Evangelium, vor dem Angesichte Gottes und Christi, durchrauscht von seinem Geiste und des zum Zeichen mit seinen Gnadengaben, vor allem mit der Gabe der Predigt (= Zeugnis der gotterfaßten Persönlichkeit [KChLk 36]) ausgestattet: nur eine solche Versammlung verdient den Namen „ecclesia" (vgl. Kv 7. 8 mit KChLk 62). Die wahre Kirche ist demnach Gottes Kirche,

---

König Friedrich Wilhelms des Dritten nach den Quellen erzählt. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirchenbildung im deutschen Protestantismus. 1. Band 1905; 2. Band 1907. Ebenda. (PrLk) — 6. Die Verfassung der evangelischen Kirche in Deutschland. Berlin-Schöneberg, Protestantischer Schriftenvertrieb 1910. Auch: Fünfter Weltkongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt, Berlin. Band I, S. 306 ff. Ebenda. (BK). — 7. Entwurf eines Gesetzes betr. die Religionsfreiheit im preußischen Staate mit Einleitung und Begründung vorgelegt. Tübingen, J. C. B. Mohr 1911. (Entwurf).

„die Gemeinschaft voll einerlei Sinn der Ehrfurcht, des Zutrauens und der Liebe“ (SKv 10), „die geistliche innere Christenheit“ (BK 306).

Grundlegend für die „Kirche“ ist also das Dasein gottergriffener Herzen: sie ist eine rein religiöse Größe[1]). Als solche verdankt sie niemand Anderem ihre Entstehung denn allein Gott; ihr Ursprung liegt ganz im Verborgenen; Er allein schafft sie (SKv 7. 8. 9) und zwar entsteht sie „unter dem Schall des Wortes Gottes“ (KChLk 36), das dieser „auf die Lippen seiner Zeugen legt“ (SKv 7 ff.) Denn allein durch dieses Wort wird das eigentlich Tragende der „Kirche“ erzeugt: der Glaube. An und für sich schon ist im Christenglauben eine Tendenz nach Gemeinschaft vorhanden (KChLk 36); eine wirklich lebendige Größe wird aber diese Gemeinschaft erst dann, wenn Gott „die Versammlung zu dem Werturteil, zu der inneren [Glaubens]Gewißheit erhebt: hier ist Gott gegenwärtig, hier sind wir mit ihm verbunden, vereint, »des Herrn«: Kyriake“ (SKv 7. 8). Wo Gott einem gläubigen Herzen „Kraft verleiht, in anderen Herzen Ehrfurcht, Glauben, Enthusiasmus und Energie für ihn zu wecken“ (SKv 9); wo „Christi Worte wieder lebendig werden und das Gedächtnis seiner Aufopferung im Symbol vor die Seele tritt“ (BK 306); wo man glaubt, daß die Kirche Christi ihre weltüberwindende Tätigkeit übt und ihre Macht da ist, auch wenn wir nichts Anderes sehen als hie und da ein kleines Häuflein oder auch einen ganz allein Stehenden, die scheinbar vergeblich ihre Hand rühren, — da ist „Kirche“ geworden (KChLk 36): Die „Kirche“ ist ein von jeder irdischen Gemeinschaftsform unabhängiger, von Gott durch sein Wort geschaffener und durch den Glauben untereinander verbundener, gottergriffener Menschenhaufe gemeinsamen Vertrauens und gemeinsamer Ehrfurcht.

II.

A. Kirche Gottes und menschliche Gemeinschaften im Allgemeinen.

Infolge ihres religiösen Charakters ist es ihr möglich, alle andere menschliche Gemeinschaft zu durchdringen. Sie ist, wo ein

1) Vgl. auch KChLk 36. Gelegentlich (ebenda 36. 37) geht sie aus einer religiösen in eine metaphysische Größe über; doch will Foerster hier wohl nur ein Bild zeichnen.

Einzelner für sich allein „in seine Bibel untertaucht und Zwiesprache hält mit der unsichtbaren Gemeinde der Heiligen"; sie ist in der Familie, die miteinander betet; sie ist da, wo ein paar wegmüde Landfahrer am Rain die Stimme Gottes vernehmen und sich bezeugen; sie ist im „Asyl der Obdachlosen" und an vielen anderen Orten (SKv 8. 9; KChLK 36), im Verein, auch in der Einzelgemeinde und ihrem Gottesdienste, auch in der Staatskirche. Aber niemals ist sie in diesen Gemeinschaften möglich ohne Gottes Wort und Glaube. Ist aber dieses der Fall, dann wird gleichsam alles Empirische an dieser Gemeinschaft von der überempirischen „Kirche" absorbiert: die irdische Gemeinschaft wird zu einer religiösen, der jede „ethische oder rechtliche Verbindung" als untergeordnet gleichgültig wird. Das alles ist ja abgelöst und hineingenommen in die ungleich erhabenere Verbindung des Glaubens. Erst wo Wort und Glaube nicht mehr wirken in einer Gemeinschaft, wird diese wieder zu einer empirischen mit Recht und Gesetz (KChLk 36. 37).

So bleibt zwar die „Kirche" alles Andere denn eine empirische Gemeinschaft. Aber jede empirische Gemeinschaft kann durch Wort und Glaube zu der religiösen Größe „Kirche" werden.

B. Kirche Gottes und die „kirchlichen" Gemeinschaften im Besonderen.

1. „Kirche Gottes" und „Einzelgemeinde".

a. Die ursprünglichste kirchliche Gemeinschaft ist die Einzelgemeinde. Ihre Abgrenzung gegen andere Gemeinschaften findet sie in Folgendem:

Erstlich „ist sie eine nur zufällig entstehende, aber gewohnheitsmäßig zusammenhängende Gemeinschaft, in deren Mitte regelmäßig öffentlicher Gottesdienst gehalten wird; und

zweitens ist die Gemeinde eine Organisation dieser von einem regelmäßig öffentlichen Gottesdienst abhängigen Gemeinschaft durch die eben aus solchem Gottesdienste ausströmenden Kräfte der Bruderliebe (KChLk 41, PrLk I S. 259 Zeile 8 u.).

Zweierlei macht demnach das besondere Wesen der Einzelgemeinde aus: öffentlicher Gottesdienst und organisierte Bruderliebe. Die letztere zieht ihr auch die

räumlichen Grenzen: „Da Liebe ein Wirken von Person zu Person voraussetzt, so kann sich die Organisation der Liebe nicht weiter erstrecken, als eine Person die andere zu erreichen und mit ihr in dauernder Verbindung zu bleiben vermag" (KChLk 41). Freilich ist diese Grenze eine recht fließende. Dennoch findet das Tun der Einzelgemeinde seine Abgrenzung in allem, was nicht mehr Gottes Wort oder Liebestätigkeit ist. In dem damit verbleibenden Gebiete aber ist die Einzelgemeinde „eine völlig selbständige Größe", allein lebend durch Gottes Wort und in freiwilligem (liebewarmem) Handeln (KChLk 41. 42).

Also ist die Einzelgemeinde eine zufällig entstandene, durch die Grenzen des Personenverkehrs begrenzte, in ihrem Tun und Lassen völlig selbständige Gemeinschaft mit regelmäßig-öffentlichem Gottesdienst und daraus resultierender organisierter Bruderliebe.

b. Es könnte scheinen, als stehe die Einzelgemeinde kraft ihrer besonderen Ausstattung mit der öffentlichen Predigt in einer von den andern Gemeinschaften verschiedenen besonderen Beziehung zu der Kirche Gottes. Foerster selbst läßt Kawerau diese Aufstellung machen[1]): „Sie zweckt auf die öffentliche Predigt des Evangeliums, damit auf den Glauben, und damit wieder auf die »Kirche« ab. Also steht sie doch in einer viel unmittelbareren Beziehung zu dieser und kann sich zwar nicht für ihre zufällige Form, aber für ihre Idee auf ein besonderes Gebot berufen", so daß „die Existenz eines für die Predigt sorgenden Instituts religiöses Postulat wäre".

Dagegen macht Foerster zwei Punkte geltend, nämlich:

Erstlich, daß die von der Gemeinde geübte öffentliche Predigt nicht qualitativ zu unterscheiden wäre von dem einem jeden Christen aufgetragenen Zeugnis. Die Einrichtung eines öffentlichen Zeugnisamtes ist lediglich eine Frage der Praxis.

Zweitens: Zwar wird durch die Predigt dem Worte Gottes der Weg gebahnt, daß es sich die „Kirche" schaffe; aber nicht nur durch die Predigt, auch durch die Liebe, die Gerechtigkeit, das Zeug-

1) KChLK 37. Foersters Auseinandersetzungen gehen an dieser Stelle eigentlich auf die Landeskirche. Aber es ist klar, daß er dasselbe, was er über diese sagt, ganz besonders auch von den Einzelgemeinden meint.

nis, die wirksam sind in anderen Gemeinschaften, z. B. Ehe, Staat, Schule usw. usw. Die kirchliche Einzelgemeinde hat demnach keine religiöse Vorrangstellung anderen Gemeinschaften gegenüber. Auch sie ist nicht „Kirche“, auch sie kann es erst werden. „Nur das wird zugegeben werden müssen, daß in ihr der oberste Zweck aller irdischen Gemeinschaft klarer und bestimmter zum Ausdruck gebracht ist als sonstwo!“ (KChLk 49 f.).

So gilt von der Einzelgemeinde der Satz: Die kirchliche Einzelgemeinde unterscheidet sich hinsichtlich ihrer Stellung zur Kirche Gottes qualitativ in nichts von den übrigen empirischen, menschlich-irdischen Gemeinschaften.

2. „Kirche Gottes“ und die empirischen Gesamtkirchen.

Daß Luther „in einer notgedrungenen und nie genug zu bedauernden Anlehnung an den Sprachgebrauch“ (Rechtslage 10) das Volk der Heiligen, die Christenheit, den Leib Christi mit demselben Worte „Kirche“ bezeichnet wie die übrigen empirisch-menschlichen „christlichen“ Organisationen, konnte in der Folgezeit der Reformation zu der Gleichsetzung von geistlicher Kirche mit der empirischen Kirche, zur Vindizierung der höchsten Prädikate jener Kirche durch diese Kirche führen — eine Gleichsetzung, die noch heute weiten Kreisen eignet. Darum ist, um das Verhältnis von „Kirche“ und „Kirche“ in das richtige Licht rücken zu können, eine ausführlichere Auseinandersetzung über das Wesen der empirischen Kirchen nötig.

Zwei Arten empirischer Kirchenbildung widmet Foerster seine Aufmerksamkeit: in geringerem Maße der Freikirche, vor allem aber der Landeskirche.

a. Die Landeskirche.

Wir könnten ja abstrahieren und von dem Wesen der empirischen Kirche schlechthin sprechen. Foerster aber redet niemals von der empirischen Kirche schlechthin. Er handelt immer entweder von der konkreten Landeskirche oder der ebenso konkreten Freikirche. Und da wir eine möglichst getreue Darstellung seiner Ansichten bezwecken, so wollen wir ihm auch hierin folgen. Zunächst von der Landeskirche!

α. Von den beiden genannten Formen ist keine „an sich christlicher oder reformatorischer als die andere“, da es überhaupt keine christliche oder mehr oder minder christliche Form der Kirche gibt.

Unsere gegenwärtige landeskirchliche Organisation und Verfassung könnte besonders leicht den Schein erwecken, als sollte die Landeskirche das Mittelglied darstellen zwischen kirchlichen Einzelgemeinden und Kirche Gottes oder Kirche Christi. Aber das ist nur Schein und soll nur Schein bleiben. Denn die Landeskirche ist etwas ganz Anderes. Was ist die Landeskirche?

Sie ist grundsätzlich das Produkt der Einzelgemeinden. Wie wir oben bereits gesehen haben, sind die Einzelgemeinden in ihrem eigentlichen Tun völlig selbständige Größen. Ihre Hauptzwecke sind öffentlicher Gottesdienst und organisierte Liebestätigkeit. Dennoch liegen den Gemeinden noch viel mehr Pflichten ob: z. B. Verwaltung des Kirchenvermögens, Ausbildung ihrer Pfarrer usw. Diese Pflichten müßten auf die Dauer den Gemeinden zur Last fallen und sie in ihren eigentlichen Aufgaben hemmen; teils aber sind diese auch selber zu umfangreich, um von der Einzelgemeinde allein aus eigener Kraft und, um es so auszudrücken, in „eigener Regie" ausgeführt zu werden. Darum schließen sich die einzelnen Gemeinden zusammen, um so zusammengeschlossen gewisse Hilfsorganisationen aus sich herauszusetzen. Solche Hilfsorganisationen sind die theologische Fakultät und die Landeskirche (KChLk 42. 43 u. a.). Was nun die Landeskirche insbesondere angeht, so sind die ihr von den Gemeinden zugewiesenen Aufgaben am besten zu ersehen aus den ältesten protestantischen Kirchen- und Konsistorialordnungen — am besten: denn diese „sind einfach die geschichtlichen Urkunden, die die Gründung des landeskirchlichen Instituts betreffen" (KChLk 51). Was hier der Landeskirche an Pflichten aufgegeben wird, faßt Foerster in vier Gruppen zusammen; wir führen sie soweit als nötig wörtlich an (KChLk 51, 52; vgl. auch BK 309):

„Erstens soll die Landeskirche für den Lehrstand sorgen . . . dazu gehört auch eine Kontrolle der Art und Weise, wie die kirchlichen Handlungen vollzogen werden. Andererseits sollen die Pfarrer . . . geschützt werden.

„Zweitens soll die Landeskirche für die Notdurft der Kirchendiener, Kirchengebäude, Schulen usw. sorgen, die rechtlichen Verpflichtungen sorgfältig wahrnehmen, die sparsame und zweckmäßige Verwaltung vorhandenen Vermögens kontrollieren und, wo weder das Eine noch das Andere besteht, selbst die äußeren Existenzmittel beschaffen.

„Drittens soll die Landeskirche der einreißenden Zuchtlosigkeit steuern, insofern allerdings Kirchenzucht üben. Aber wogegen? Gegen ganz freche und handgreifliche Unsitten. . . . Es handelt sich . . . dabei lediglich um die Abwehr ganz äußerlicher Störungen des Bestandes der Einzelgemeinden.

„Viertens soll die Landeskirche auf den Gebieten, wo nach dem Fall des kanonischen Rechts mangels eines neuen bürgerlichen Rechtes völlige Rechtslosigkeit herrscht, also namentlich auf dem Gebiet des Eherechts, feste neue Grundsätze schaffen und durchsetzen."

Von diesen ursprünglichen Funktionen der Landeskirche ist jedoch im Laufe der Zeit sehr vieles der landeskirchlichen Hilfsorganisationen abgenommen und vom Staate als staatliche Aufgabe übernommen worden, sodaß ihr schließlich nur noch die doppelte bleibt: die Fürsorge für den Pfarrstand und dann für die äußere Existenz (KChLk 52). Demgemäß also liegt es ihr keineswegs ob „und hat sie nicht die Mittel, die hauptsächlichen Zwecke der Einzelgemeinde zu verfolgen, da sie weder den gemeinsamen regelmäßigen Gottesdienst, die Kraftquelle der Einzelgemeinde hat, noch von Person zu Person wirken" d. i. Liebe üben kann (KChLk 41).

Allerdings, d. h. trotz dieser scharfen Aufstellung, scheint uns Foerster in betreff des Umfanges der der Landeskirche zuzuweisenden Aufgaben etwas zu schwanken. Diese Behauptung wird deutlich, wenn wir folgenden Satz aus „Ev. Sinn unserer Kirchenverfassung" 12 lesen: „Sie (scil. die Kirchenverfassung [scil. unserer Lk]) ist ausschließlich dazu da, um gottesdienstliche Versammlungen zu ermöglichen, in denen sich der Geist Gottes mächtig erweist. Soweit sie diesem Zweck nicht dient, ist sie eine ganz und gar überflüssige Sache, eine taube Nuß. Wir müssen alle einzelnen Institutionen und Regeln der Kirchenverfassung darauf ansehen: was haben unsere gottesdienstlichen Versammlungen davon?" Vielleicht aber werden wir Foerster gerecht, wenn wir annehmen, daß er unter Fürsorge für den Predigerstand auch die Fürsorge für den doch nur durch tüchtige (und ökonomisch gut gestellte) Prediger fruchtbar werdenden öffentlichen Gottesdienst miteinbegreift. Aber wie dem auch sei: in ihren wichtigsten Lebensäußerungen ist die Einzelgemeinde von der Landeskirche unabhängig. In praxi zeigt sich das darin, daß die Landeskirche weder Macht noch Recht hat, in die kraft Auftrages durch die Einzelgemeinde übernommene

Liebesübung der Pfarrer einzugreifen, und daß ihr nur eine Kontrolle der amtlichen Pflichten des Pfarrers zusteht, d. h. nur der öffentlichen Predigt, der geregelten Jugendunterweisung und der rechtlichen wie ökonomischen Vertretung der Einzelgemeinden (KChLk 44 ff. vgl. SKv 15 f. 23). So wenig soll Leben und Gesundheit der Einzelgemeinde von dem Zustand der Landeskirche abhängen, daß es sein kann, daß die Kirche zwar stark, mächtig und reich dasteht, während die Gemeinde tot ist und arm an Glauben und Lieben; oder die Kirche ist unansehnlich, dürftig, einflußlos und die Gemeinde ist dafür blühend und leuchtend an Glaube und Liebe. „Nur das ist für die Gemeinde wichtig an der Landeskirche, ob sie auch wirklich die Zwecke genügend erfüllt, die sie (als Hilfsorganisation) übernommen hat!"

Aus dem allem folgt ganz deutlich, daß die Landeskirche prinzipiell auf keinen Fall das Mittelglied darstellen soll und kann zwischen kirchlicher Einzelgemeinde und Kirche Gottes oder Christi: „Die Landeskirche tritt nicht in die Mitte zwischen Einzelgemeinde und geistlicher Kirche" (KChLk 43). Sie ist überhaupt nicht der Einzelgemeinde übergeordnet: „Die Landeskirche ist nicht die zusammengefaßten Gemeinden; in ihrem eigentlichen Tun ist die Einzelgemeinde eine völlig selbständige Größe (s. o.); sie ist nicht etwa die unterste Stufe der Landeskirche, wie der Kreis die unterste Stufe des Staates ist" (KChLk 41); „sie tritt neben jene hin" (KChLk 43); darum bedeutet es eine grundsätzliche Verkennung der Sachlage, wenn es von gewissen Seiten her der Landeskirche als solcher zur Pflicht gemacht werden soll: sozial zu wirken (KChLk 61 ff.) — das gehört in die Liebestätigkeit der Einzelgemeinde, oder ein neues Bekenntnis zu schaffen (ebenda) — das brächte die, durch Synoden und Konsistorien ausgebaute Hilfsorganisation zu einer Herrscherstellung über die Einzelgemeinden, [welche sie übrigens hinsichtlich des ius liturgicum z. T. schon errungen hat (SKv 21)].

So ist die Landeskirche zunächst nichts mehr als eine Hilfsorganisation zur Schaffung des Pfarrstandes und damit zur Sicherung des regelmäßigen, öffentlichen Gottesdienstes und zu geregeltem Rechts- und Vermögensschutz, damit die Einzelgemeinde ihre Zwecke hinreichend erfüllen kann.

β. Die Aufgaben der Landeskirche sind also keineswegs geistlicher, sondern direkt weltlicher Art, und es ist darum ganz einerlei, von wem sie übernommen werden. Nun hat sie tatsächlich die territoriale Obrigkeit, der Staat übernommen. Dieser ist demnach das Subjekt der Landeskirche (KChLk 49), deshalb können wir vom Staate aus sagen: Die Landeskirche ist obrigkeitliches Institut organisierter Fürsorge für bestimmte, äußerlich-praktische Bedürfnisse der Einzelgemeinden, oder die Landeskirche ist ein „Organ landesherrlicher Obrigkeit" (ebenda).

Man kann aber nicht behaupten, daß dieses Institut „sämtliche Pflichten, die die Obrigkeit der Kirche des Glaubens gegenüber hat", umschließt. Das war von Anfang an nicht der Fall: „Nicht als summepiscopus führt der Fürst Krieg um die Religionsfreiheit, sondern als überzeugter Diener der evangelischen Wahrheit. Nicht als summepiscopus vertreibt er den papistischen Greuel, sondern als Christ, der sich gedrungen fühlt, nach seinem Vermögen die lautere Lehre auszubreiten" (ebenda). Kurz, in der staatlichen Landeskirche finden wir nur einen Teil dieser Pflichten der Obrigkeit organisiert. Aber das macht prinzipiell an der Berechtigung der Landeskirche keineswegs etwas aus; wenn sie nur auch so zweckmäßig ist: über das Recht der Staatskirche, trotzdem der Staat durch sie nur einem Teil seiner Aufgaben gegen die Kirche des Glaubens gerecht wird, entscheiden nur Gründe der Zweckmäßigkeit; womit u. A. zusammenhängt, daß auch die Frage nach der Konfession der Obrigkeit nur eine Zweckmäßigkeitsfrage ist: nur praktisch wünschenswert ist für eine evangelische Landeskirche die evangelische Konfession der betreffenden Obrigkeit, aber nicht prinzipiell unerläßlich. Die Einzelgemeinden haben überhaupt nicht danach zu fragen, welche Obrigkeit, welcher Staat ihr die gewissen, von Alters her bestimmten Funktionen leistet. Wenn hier überhaupt ein Zweifel besteht, so liegt er auf entgegensetzter Seite und lautet: „Besteht für den Staat das Recht, diese Funktionen gegenüber einer »Religionsgesellschaft« zu pflegen?" Foerster antwortet: „Unzweifelhaft besteht für die Obrigkeit von heute, d. h. für den modernen Staat und das konstitutionelle System, eine solche Verpflichtung nicht." (Vgl. zu dem Ganzen KChLk 48—51.)

Was der Staat also noch leistet, leistet er der Kirche aus einer ganz freiwillig festgehaltenen Tradition.

Von hier aus führen zwei Wege in die Zukunft. Entweder der Staat entzieht der Landeskirche seine Hilfe, und damit wäre diese zerstört (vgl. die Programme der Sozialdemokraten und der Freisinnigen Volkspartei). Oder er dehnt die den evangelischen Einzelgemeinden bis jetzt allein gewährte Hilfe auf alle „Religionsgemeinschaften" aus, d. h. er macht (aus naheliegenden Gründen der Staatsraison) alle Religion zum Gegenstand seiner staatlichen Fürsorge: „Mit genau demselben Recht, mit dem verlangt wird, daß der moderne Kulturstaat dem Bedürfnis der Wissenschaft und der Kunst dient, indem er Bibliotheken, höhere Schulen, Museen und Galerien baut und Gelehrten die Gelegenheit gibt zu forschen und zu lehren, dürfen wir vom Staate fordern, daß er dem Bedürfnis nach Religion seine Hand nicht entziehe." Von dieser Art der Regelung des staatlich-kirchlichen Verhältnisses verspricht sich Foerster recht viel. Zwar heißt es: „Sicherlich kann nicht geleugnet werden, daß bei jeder Betätigung des Staates auf religiösem Gebiete die Gefahr nahe liegt, die feinen Grenzlinien zu überschreiten, welche Weisheit und Gerechtigkeit ziehen" (SKv 12). „Aber" — meint Foerster — „notwendige Begleiterscheinung ist Gesinnungszucht so wenig bei der staatlichen Religionspflege, wie bei der staatlichen Wissenschaftspflege. Ja im Gegenteil, man darf behaupten, daß der Staat, die organisierte Nation, immer noch die relativ größte Gewähr gegen Uebergriffe der Zwangsgewalt in das Gebiet der Ueberzeugung und des Glaubens und für ihre Selbstkorrektur bietet" (PrLk I 131). „Denn ebensowenig, wie die Freiheit der Wissenschaft darunter leidet, daß ein großer Teil ihrer Arbeiter Staatsbeamte sind und die Mittel zu ihren Forschungen aus Staatskassen fließen, braucht ein solches Verhältnis des Staates zur Pflege des religiösen Gemeinschaftslebens einen Zustand der Knechtschaft für dasselbe zu bedeuten" (SKv 12).

Jedenfalls bedeutet ein solches Verhältnis, wie es unter Stein und Hardenberg schon einmal in Angriff genommen war, für Foerster das Ideal. Man spürt unwillkürlich, daß er wärmer wird, wo er von ihm redet. (Vgl. zum Ganzen SKv 12, PrLk I 131. 132 ff. 160 ff. 168/69; II 119 [die künstliche und unwahre Unterscheidung zwischen Staatsgesetz und Kirchenordnung], BK 311 u. A. m.)

Für das Verhältnis von Kirche und Staat gelten demnach folgende Sätze:

Der Träger der für die Einzelgemeinden notwendigen Hilfsorganisation ist der Staat. Die Bestimmung des Maßes der damit von ihm gegen die Kirche Gottes geleisteten Pflichten ist dabei prinzipiell unwesentlich. Denn für Staat und Einzelgemeinde sind hinsichtlich ihres Gegenseitigkeitsverhältnisses nur Fragen der Praxis und der Zweckmäßigkeit maßgebend.

Aber der moderne Staat ist der freiwillige Träger der Hilfsorganisation. Das bedeutet: das Verhältnis von Staat und Einzelgemeinden kann sich jederzeit ebenso total lösen, wie es sich auf der anderen Seite intensiv verengern kann. Als das Ideale wäre das Letztere zu erstreben.

γ. Hinsichtlich des Verhältnisses der Landeskirche zur Kirche Gottes gilt für Landeskirche als Hilfsorganisation der Gemeinden logischerweise dasselbe wie für die Einzelgemeinden selbst (s. unter II B 1): Die Landeskirche hat nichts Besonderes mit der Kirche Gottes oder Christi zu tun. „Die geistliche Größe Kirche, von der Bibel und Bekenntnisse reden, steht der Landeskirche", was schon deren geschichtlicher Ursprung beweist (vgl. KChLk 36), „indifferent gegenüber" (vgl. KChLk 39). Nur Folgendes sei noch hinzugefügt: Der Maßstab, nach dem wir die Landeskirche zu beurteilen haben, kann nicht ein der Kirche des Glaubens entnommener, sondern nur ein rein empirischer sein (KChLk): nicht also das Ideal christlicher Gemeinschaft; auch nicht der so oft als solches Ideal angesehene urchristliche Zustand. Der einzig richtige Maßstab zur Beurteilung der Landeskirche ist „das Bedürfnis der Gegenwart", d. h. (KChLk 40) immer muß gefragt werden: „Ist auch in unserer Zeit ein Institut wie die Landeskirche notwendig zur Ausbreitung des Christentums?" Oder wie Foerster in speziellerer Ausführung anderwärts sagt: „Sie ist ausschließlich dazu da, um gottesdienstliche Versammlungen zu ermöglichen (vgl. hiezu oben Seite 152), in denen sich der Geist Gottes mächtig erweist. Soweit sie diesem Zwecke nicht dient, ist sie eine ganz und gar überflüssige Sache, eine taube Nuß. Wir müssen alle einzelnen Institutionen und Regeln der Kirchenverfassung darauf ansehen: Was haben unsere

gottesdienstlichen Versammlungen davon? Wie wird dadurch das christliche Gemeinschaftsleben gefördert?" (SKv 12). Das ist doch gewiß wie ein rein empirisch-praktischer Maßstab. Und damit ist die Landeskirche jedes überirdischen Maßstabes entkleidet. **Die Landeskirche hat an sich nicht mehr mit der geistlichen Kirche zu tun als eine jede andere menschliche Gemeinschaft.**

Mit dieser Erkenntnis ergibt sich noch einmal deutlich, was abzulehnen ist für die Landeskirche und an der Landeskirche:

1) der donatistische „Wahn", als könne man die Landeskirche dadurch zu einer Kirche der Gläubigen heranbilden, daß man Anstalten und Vorkehrungen trifft, die die „Ungläubigen" ausschalten. Damit aufs engste zusammenhängend

2) das Dringen auf korrekte Qualifikationsbestimmungen für den Eintritt in die Kirche, z. B.

a) eine höhere Schätzung des Bekenntnisaktes bei der Konfirmation, denn dadurch werden keine gläubigen Christen geschaffen; ebenso nicht durch

b) die Bindung der Ausübung kirchlicher Rechte an eine im reiferen Alter abzugebende Erklärung, zur Landeskirche gehören zu *wollen* (KChLt 39/40). Das alles ist abzulehnen; denn das alles heißt, Prädikate der unsichtbaren Kirche Gottes oder Christi also des Glaubens auf die empirische „Landeskirche" genannte menschliche Gemeinschaft zu übertragen. Eine solche Uebertragung ist unreligiös. Foerster sieht in ihrem Versuch einen Mangel an Glauben: *Trennung von Landeskirche und Kirche Gottes ist ein religiöses Postulat.*

Wenn Foerster trotzdem in „Weshalb wir in der Kirche bleiben", ebendiese Landeskirche eine „Stiftung" Gottes nennt (a. a. O. 33), also der Kirche Gottes recht annähert, so dürfen wir das nicht als im Widerspruch mit dem anderwärts Ausgeführten stehend betrachten. Alles geschichtlich Gewordene ist für ihn Schöpfung, Stiftung Gottes; also auch die Kirche, die Landeskirche, in der er arbeitet; dabei bleibt diese trotzdem von der Kirche Gottes oder Christi qualitativ verschieden.

b. Die Freikirche.

Bei der Freikirche brauchen wir uns nicht mehr lange aufzuhalten. Foerster selber streift sie nur kurz in „Kirche Christi

und Landeskirche"; und dann gilt vieles von ihr, was wir oben schon ausgeführt haben.

Die Freikirche verdankt ihre Entstehung denselben Bedürfnissen wie die Landeskirche. Auch sie soll zunächst den Einzelgemeinden eine Helferin sein. Aber während bei der Landeskirche „Träger und Garant" ihrer Ordnungen Landesherr und Staat sind, so ist das Charakteristikum der Freikirche ihre völlige Unabhängigkeit vom Staat. Rechtlich ist sie überhaupt — Foerster beruft sich hier auf Sell — nur in den Formen des Vereins vorstellbar. Also ein Verein von Gemeinden, die ihre Oberbehörde aus sich selbst heraus setzen, aus eigenen Mitteln für ihren Bestand sorgen und, unter Einschränkung durch das Staatsgesetz, ihre Angelegenheiten nach eigenem Ermessen ordnen (KChLk 65/66). Daraus ergibt sich im Vergleich mit dem oben über die Landeskirche Ausgeführten, daß sich Freikirche und Landeskirche nur praktisch hinsichtlich ihrer Organisation, qualitativ aber in nichts von einander unterscheiden. Jene ist ein ebenso bloß empirisches Zweckmäßigkeitsinstitut wie diese; und darum ist sie ebenso wenig der Kirche Gottes gleichzusetzen. Nur ist für die Freikirche infolge ihrer eigenartigen Organisation die Gefahr größer, daß sie sich die Prädikate der Kirche Gottes vindiziert und diese vergewaltigt (vgl. römische Kirche). Im Ganzen gilt von der Freikirche: *Die Freikirche ist ebensosehr ein bloß empirisches Zweckmäßigkeitsinstitut der Gemeinden wie die Landeskirche. Nur in der Art der Organisation unterscheidet sie sich von ihr. Aber wie diese hat sie an sich nichts gemein mit der Kirche Gottes.*

Auf die Abwägung *praktischer* Vor- und Nachteile beider Kirchen brauchen wir bei einer kirchen*begrifflichen* Erörterung nicht einzugehen.

2. Foersters Kirchenbegriff und sein Entwurf.

Soweit ist Foersters Kirchenbegriff dargestellt worden ohne Berücksichtigung seines soeben herausgekommenen „Entwurfes" die Religionsfreiheit in Preußen betreffend. Es könnte scheinen, als wäre dies von vornherein in der Absicht geschehen, Foersters Kirchenbegriff, wie er abgesehen von diesem Entwurf in seinen sonstigen Schriften zu Tage tritt, zu fixieren und das Resultat dieser Fixierung dazu zu benutzen, um von ihm aus den neuen

Entwurf in etwas zu beleuchten. Dies war allerdings nicht die Absicht. Denn vorstehende Ausführungen waren bereits geschrieben, ehe Foerster uns mit seinem Entwurf überraschte. Aber es sei uns gestattet, nunmehr in den folgenden kurzen Ausführungen in der Tat so zu verfahren, als hätten wir von vornherein solche Absicht gehabt.

Dabei wollen wir von allen technischen, juristischen, kirchenpolitischen Einzelheiten absehen und uns nur an die wenigen großen Grundgedanken des Entwurfes halten.

Es ist interessant zu sehen, wie energisch Foerster die ganze Praxis seines Entwurfes auf jene oben dargelegte Anschauung von der Kirche gründet. Nur unter Berücksichtigung des Gedankens, daß die Kirche Gottes eine religiöse Größe ist, die sich an keine besondere empirische Gemeinschaft binden läßt und somit auch nichts Besonderes mit den einzelnen Kirchengemeinden und den empirischen Gesamtkirchen zu tun hat, sondern allen irdischen Gemeinschaften gleichmäßig nah oder fern steht, — nur unter Berücksichtigung dieses Gedankens ist es möglich, den hauptsächlichsten Aufstellungen des Entwurfs gerecht zu werden.

Zunächst sieht der Entwurf eine rechtliche Gleichstellung aller „Religionsgesellschaften“ gegenüber dem Staate vor. Allerdings nicht der Art, daß sich der Staat unter Zertrümmerung der Landeskirche von allen religiösen Gemeinschaften gleichermaßen lossage und sich um keine einzige mehr kümmere; sondern so wie es Foersters Lieblingsgedanke ist (vgl S. 155), daß nämlich der Staat zwar der landeskirchlichen Einzelgemeinde den alleinigen Rechtstitel auf seine Hilfe und seinen Schutz entzieht, ihn dafür aber auf alle Religion ausdehnt. Durch die Art, wie Foerster die verschiedenen religiösen Gemeinschaften mit dem Staate verbindet, erhalten diese alle einen landeskirchlichen Anstrich.

Bei irgendwelcher Kritik dieser Foersterschen Stellungnahme scheint uns, unter Berufung auf obige Darlegung seiner Theorie, unter allen Umständen angenommen werden zu müssen, daß sie nichts Anderes ist als die erste praktische Konsequenz seines Kirchenbegriffes. Denn im Verfolge der Annahme, die dieser macht, daß nämlich alle Religionsgesellschaften gleichermaßen fähig oder unfähig seien, zur religiösen Größe „Kirche Gottes“ zu werden, muß sich für die Praxis die Forderung auch einer rechtlichen

Gleichstellung einfach von selber ergeben. Das aber ist bedeutungsvoll für jede Beurteilung; denn es ist nicht einerlei, ob ein Gesetz in seinen einzelnen Teilen Ergebnis politischer Erwägungen oder religiöser Voraussetzungen ist.

Des Weiteren ist bemerkenswert, daß der Entwurf insbesondere auch allen evangelischen Einzelgemeinden der verschiedensten Richtung innerhalb des „Verbandes evangelischer Kirchgemeinden" vollständige Gleichberechtigung nebeneinander gewährt. Auch das läßt sich sonder Mühe auf Foersters Anschauung von der Kirche zurückführen. Aus dem Obersatze: „Keine Gemeinde hat in ihrem Verhältnis zur Kirche Gottes vor den anderen ihres Gleichen irgend etwas voraus" ergibt sich als die praktische Konsequenz: also hat auch keine von ihnen ein auf eine solche Sonderstellung gegründetes empirisches Vorrecht vor den anderen. Wenn also der Entwurf keiner evangelischen Gemeinde, sofern sie sich selber für evangelisch hält, das Recht gestattet, sich außerhalb des „Verbandes evangelischer Kirchgemeinden" zu stellen, wenn er ferner keine Bekenntnis*kirche*, sondern höchstens Bekenntnis*gemeinden* kennt, wenn er durch die ganze Art der Verbandseinrichtung und -verwaltung die Bildung von separativen Bekenntniskirchen zu verhüten sucht, wenn er absieht von allen rechtlichen Anstalten und Vorkehrungen, die „Ungläubigen" aus der Kirche auszuschalten, wenn er auf alle Qualifikationsbestimmungen für den Eintritt in die Kirche verzichtet — so ist das alles in letzter Linie nichts Anderes als die unerbittlich gezogene, nunmehr ins Kirchenrecht hineingetragene Konsequenz jenes zu Grunde liegenden religiösen Gedankens. Von wo anders her darf es nicht erklärt, ohne diese Einsicht nicht kritisiert werden.

Daß weiterhin der Entwurf alles vermeidet, was irgendwie geeignet wäre, die von ihm konstruierten „Kirchen" einschließlich der katholischen als über den empirischen Einzelgemeinden stehend erscheinen zu lassen, ist ebenfalls in erster Linie zu erklären aus Foersters Kirchenbegriff. Nur daher, daß dieser Kirchenbegriff keine besondere Vermittlerin zwischen Kirchgemeinde und Kirche Gottes kennt, kommt es, daß sich der Entwurf nicht erschöpfen kann, die von ihm vorgesehenen kirchlichen Verbände eben nur als Verbände, d. h. als Produkte der Einzelgemeinden darzustellen, im Verhältnis zu denen die letzteren die unterschiedlichen aktiven Zellen und nicht die gleichmäßig gehaltenen passiven Verwaltungs-

bezirke sind. Und aus demselben Grunde wird darüber kein Zweifel gelassen, daß diese Kirchen, d. i. diese Verbände der einzelnen Gemeinden weiter nichts sind als bloße Hilfsorganisationen im Dienste dieser Gemeinden (vgl. die §§ 26 und 50). Und wiederum aus demselben Grund wird gerade jenen Verbänden durchaus kein anderer Zweck zugestanden als der eine, der einzelnen Gemeinde denjenigen geregelten Rechts- und Vermögensschutz zu gewähren, den sie zur Erfüllung ihrer Absichten bedarf. Daß der Entwurf die Schaffung des Pfarrstandes, die Foerster, wie wir oben gesehen haben, sonst ebenfalls der Hilfsorganisation zuweist, dieser nicht überläßt, sondern den Gemeinden bezw. besonderen inoffiziellen Gemeindeverbindungen anvertraut, bringt die Grundauffassung nur noch schärfer zum Ausdruck. Vielleicht fürchtet Foerster, dem offiziellen Verbande mit der Aufgabe der Schaffung des Pfarrstandes etwas zu vindizieren, was insofern für die Selbständigkeit und Freiheit der Einzelgemeinde gefährlich werden könnte, als unter Umständen die Leitung des Verbandes die auszubildenden Pfarrer auf ein gewisses Bekenntnis abstempeln und so den Gemeinden aufoktroyieren möchte. Gegen solche Gefahr wappnet der Entwurf die Gemeinden natürlich am besten dadurch, daß er ihnen selber die Sorge für die Pfarrer überläßt und jener Hilfsorganisation nur den Rechts- und Vermögensschutz zuweist. Dadurch wird diese höchst nützlich und ungefährlich. So ist es in der Tat wenig, was Foerster den kirchlichen Verband an kirchlichen Funktionen ausüben läßt; es ist in Wahrheit auf ein Nichts reduziert; nur die äußerlichsten, weltlichen Geschäfte verbleiben ihm; und wiederum geschieht dies alles nur infolge des zu Grunde liegenden eigenartigen Kirchenbegriffs.

Damit findet noch eine andere, zunächst recht auffällig erscheinende Aufstellung des Entwurfes vom Kirchenbegriff her ihre letzte Erklärung. Warum, so fragt man sich zunächst bei Prüfung des Entwurfes, wird dem Verbandsausschuß weiter kein Recht gewährt als über den Haushaltungsplan und über Einnahmen und Ausgaben abzustimmen? Und ferner, weshalb wird das kollegialistische Prinzip nicht bis zu Ende durchgeführt und (ähnlich etwa den Elsäßer Entwürfen) das Direktorium nicht aus Wahlen des Ausschusses gewonnen? Wäre die Verbindung mit dem Staat nicht genug gewahrt, wenn nur der Präsident dieses Direktoriums von ihm ernannt würde? Wird nicht durch dies alles die Wirk-

samkeit des Verbandes an entscheidenden Punkten gelähmt?

So fragt man wohl zunächst. Nachher aber, wenn man sich klar geworden ist über das, was Verband und Direktorium eigentlich nur bezwecken, gibt man Foerster Recht. Ist Verband, Ausschuß und Direktorium nur Hilfsorganisation für Rechts- und Vermögensschutz, dann ist einerseits alles Kirchliche in die Gemeinde selbst verlegt und der Ausschuß hat mit Fug und Recht nichts Anderes zu tun als das ihm vom Entwurf Zugewiesene. Andererseits aber hat auch das Direktorium nur für Recht zu sorgen und das Vermögen zu schützen; ob diese Absicht von einem gewählten oder staatlich ernannten Direktorium besser erreicht wird, ist eben darum, weil es in den eigentlichen ecclesiasticis keinerlei Zuständigkeit besitzt, nur eine Zweckmäßigkeitsfrage. Tatsächlich wird wohl Vermögen und Recht um so mehr geschützt sein, je enger der Anschluß an den Staat und seine Organe ist.

So sehen wir auch hier noch einmal, wie sehr der ganze Entwurf von dem Kirchenbegriffe Foersters her zu verstehen ist. Niemand wird jenen kritisieren dürfen, ohne diesen zu berücksichtigen. Ja, es wird überhaupt alle grundsätzliche Kritik des Entwurfes nichts Anderes sein können als eine Kritik der Foersterschen Anschauungen von der „Kirche".

3. Zur Würdigung des Foersterschen Kirchenbegriffs.

In der ausführlichen Darstellung ist wahrscheinlich schon genugsam zu Tage getreten, wie sehr sympathisch der Darsteller dem Foersterschen Kirchenbegriff gegenübersteht. Denn dieser Kirchenbegriff dünkt mir auf einer sehr hohen religiösen Stufe zu stehen. Und das ist auch selbstverständlich, wo er so sehr der von Luther entdeckten Kirchenidee entspricht. Man vergleiche nur einmal, was Foerster über Kirche und Kirche sagt, mit dem was Luther in seiner Schrift von 1520: „Von dem Papsttum zu Rom wider den hochberühmten Humanisten zu Leipzig" darüber meint:

Die Christenheit heysset eyne vorsamlunge aller Christgleubigen. Eph. 4, 5. Das heist nu eigentlich ein geistliche einickeit, . . . wilche einickeit alleine genug ist, zu machen eine Christenheit. (WA VI, 292, 37 ff.)

Was man gleubt, das ist nit leyplich noch sichtlich. Die eußerlich Romische kirche sehen wir alle. Drum mag sie nit sein die rechte kirche, die gegleubt wird, wilche ist eine gemeine odder samlung der heyligen zum glaubenn,

aber niemant siht, wer heylig odder gleubig sey. Die zeichenn, da bey man eußerlich merken kann, wo die selb kirch in der Welt ist, sein die tauff, sacrament und das Evangelium, unnd nit Rom, diez odder der ort. Dan wo die tauff und Evangelium ist, da sol niemant zweyffeln, es sein heyligen da, und sollten gleich eytel kind in der wigen sein. (WA. VI 300 f.)

Wir sehen, Foersters Kirchenbegriff ist — andere Einflüsse, zumal Schleiermachersche, zugegeben — ganz besonders auch lutherisch. Das betont auch Foerster selbst (z. B. BK 308).

Was dann noch wesentliche Einzelheiten angeht, z. B. den Umfang der der Landeskirche zugewiesenen Aufgaben oder die Bestimmung des letzten Zwecks der Landeskirche, durch Förderung öffentlichen Gottesdienstes und durch sonstige Unterstützung der Einzelgemeinden die Kirche Gottes bauen zu h e l f e n — so ist auch das, wie weitere Vergleiche ergeben, in hauptsächlichen Punkten lutherisch. Schon diese wesentliche Uebereinstimmung mit Luther, die wir natürlich hier nur andeuten können, scheint uns den Foersterschen Kirchenbegriff zu empfehlen.

Die christologische Aufgabe der Gegenwart.

Von

Ernst Günther, Stadtpfarrer in Backnang. [1])

Es gibt in der Geschichte der Theologie immer wieder Zeitpunkte, wo es das Wichtigste, wenn auch keineswegs Leichteste ist, sich einmal wieder zu orientieren, d. h. aus einem allmählich entstandenen Durcheinander von Fragestellungen und Antworten zu einer einfachen und überzeugenden, durchgreifenden Stellung der Aufgabe zurückzukehren. So steht es meiner Ansicht nach heute: wir haben allmählich christologische Verwirrung genug, um wieder zu der Frage nach der Aufgabe zurückzukehren. Das Gegenteil ist zwar heute sehr beliebt: man pflegt einander auf äußerste Konsequenzen hinauszutreiben und dieselben einander vorzurechnen; das erhitzt und trennt, aber es fruchtet wenig. Mir ist es zu tun um das Ziel einer kräftigen Gemeinsamkeit der Ueberzeugung, und ich darf wohl erwarten, dafür ein Echo zu finden. Darum rede ich von der Aufgabe der Christologie.

Ich bitte aber, dabei Zweierlei noch besonders zu beachten. Erstens, daß es mir um die systematische Frage zu tun ist, nicht um Historisches an sich.

Zweitens, daß das Wort Gegenwart im Thema nicht allzu momentan genommen werde. Ist auch die Christusfrage heutzutage aktuell, so liegt doch mir nichts daran, meinerseits aktuell zu sein, zu irgend einem „Fall“, sei es Drews oder

1) Die Thesen zu diesem Vortrag sind bereits oben S. 78 f. gedruckt. Der Vortrag wurde am 4. Oktober 1911 im Plochinger Kranz gehalten. Inzwischen ist von dem Verfasser erschienen: Die Entwicklung der Lehre von der Person Christi im 19. Jahrhundert. Tübingen, J. C. B. Mohr. D. H.

Jatho oder die Aktion Schrempf, Stellung zu nehmen. Die Gegenwart, die ich meine, reicht in die Vergangenheit zurück bis zu Schleiermacher, ja bis zu Luther; denn diese Männer haben noch nicht aufgehört, uns Aufgaben zu stellen, zumal in der Christusfrage. Und die Gegenwart, der die Aufgabe gestellt ist, hängt nicht an unsern flüchtigen Tagen, sondern beansprucht noch ein gut Stück Zukunft.

I.

Daß wir uns neue Aufgaben stellen, das setzt voraus, daß es alte Aufgaben gibt, die wir wirklich für erledigt erklären dürfen. Gibt es in der Christologie solche erledigte Aufgaben? Sicherlich. Dahin gehört alles, was man unter dem Titel rationaler und historischer Kritik des orthodoxen Dogmas zusammenfassen kann. Die Gründe hiefür brauche ich nicht auszuführen, sondern nur anzuführen.

1. Es wird keinen Theologen geben, der im Ernst glauben würde, in rationaler Kritik des Dogmas, in Aufdeckung seiner begrifflichen Unebenheiten, seiner Unausdenkbarkeiten noch irgend etwas Erhebliches leisten zu können. Und was wäre auch geleistet, wenn jemand im christlichen Dogma irgendwo noch eine weitere Begriffslücke oder Inkonsequenz aufgestöbert hätte, da wir doch ohnehin von seiner Unvollziehbarkeit für unser Denken samt und sonders überzeugt sind. Es gibt noch Tausende von frommen Laien, die unkundig der strengen dogmatischen Formel sich diese Dinge noch nicht klar gemacht haben; aber es gibt keinen Theologen, von dem man nicht verlangen kann, daß er sich hierüber klar und hierin bis zu einem gewissen Grade fertig sei. Und diese rationale Kritik ist vor 150 Jahren noch eine Sache gewesen, mit welcher man sich so ernsthaft beschäftigen mußte, daß es schwer war, eine andere christologische Aufgabe überhaupt zu sehen.

2. Dieselbe Zeit hatte sehr ernstlich mit dem Nachweis zu tun, daß die neutestamentliche Lehre von Christus etwas Anderes, Einfacheres, Glaubhafteres sei, als die orthodoxe Christologie, und noch Jahrzehnte nachher kostete es allerlei Kämpfe, bis es endlich als eine Binsenwahrheit galt, daß es nicht eine einzige, durchgehende, auf eine Ebene aufzutragende Christologie des Neuen Testaments gebe. Will jemand heute noch eine Christologie

des Alten Testaments im Sinne Hengstenbergs schreiben? Er schrieb sie und spielte den theologischen Diktator; wer sie heute schreiben wollte, müßte sie im Selbstverlag drucken lassen. Die neutestamentliche Theologie hat heute ihre eigene Fragestellung, nicht mehr die der Dogmatik, so sehr auch unter den veränderten Umständen die Dogmatik Grund hat, mit jener in engster Fühlung zu bleiben.

3. Endlich haben Dogmengeschichte und Konfessionskunde das Dogma an seinen Platz gestellt, d. h. sie haben, wie vieles auch noch unsicher und umstritten sein mag, das alte Dogma in Distanz gebracht nicht bloß vom Neuen Testament, sondern auch vom Glauben der Reformation. Das sind ja Ergebnisse, die uns in Fleisch und Blut übergegangen sind, während ihre ersten Andeutungen ein keckes Wagnis darstellten.

Wenn dem so ist, dann erschöpft sich die Aufgabe des Christologen nicht mehr darin, die orthodoxe Lehre vorzuführen, auf ihre Haltbarkeit Satz für Satz zu untersuchen und je nachdem mehr oder weniger zu behalten, eventuell auch dies und jenes leise umzubiegen oder angeblich weiterzubilden oder einzuschränken; es ist auch nichts damit geschafft, wenn man sich etwa von den harten dogmatischen Formeln auf die beweglicheren, mehr zum Gemüt sprechenden Titel und Bilder der Bibel zurückzieht, im ganzen aber im alten Schema bleibt. Wenn Christologie nichts Anderes mehr zu sein vermöchte, als ein solches Schulmeistern der Alten und Flicken der Netze, mit welchen man Ketzer fing, dann wäre es wahrlich berechtigt, daß wir der Christologie satt würden bis zum Ueberdruß. Zunächst bringt ja die rationale Kritik eine gewisse Befreiung; aber wie, wenn zu der Mühe des Sichhindurchkritisierens das schließliche Resultat in einem gar zu kläglichen Verhältnis steht?

Man verstehe mich recht: eine Aufgabe des dogmatischen Unterrichts, d. h. der Lehrbücher, Kompendien, Vorlesungen, wird die Kritik des Dogmas in rationaler, biblischer, historischer Ausführung noch auf absehbare Zeit bleiben müssen. Nicht bloß historische Gründe und praktisch-kirchliche Zwecke nötigen dazu. Wichtiger ist mir in unserem Zusammenhang, es auszusprechen, daß wir anders nicht dogmatisch denken lernen. Es tauchen heute in Publikationen dritten Ranges, aber aufdringlichen Tones so

mancherlei Stegreif-Christologien auf. Die wären nicht in der Welt, wenn ihre Urheber jene dogmatische Schule durchgemacht hätten. Sie würden dann mindestens bekennen: Tantae molis erat Romanam condere gentem, und — schweigen. Aber freilich die lebendige Aufgabe der Dogmatik, die Arbeit, welche dem Ganzen den Puls gibt, kann nicht hier liegen, wo es für den Dogmatiker nichts Eigenes zu tun gibt.

In ähnlicher Beschränkung besteht auch ein zweiter Gesichtspunkt zu Recht, den ich sehr wichtig zu nehmen geneigt bin. Subjekt der dogmatischen Aussagen ist doch nicht der einzelne, sozusagen zufällige Christ von 1912, sondern die Gemeinde der Gläubigen, die bei aller Wandlung ein Kontinuum darstellt von den Tagen der Apostel bis auf die unsern. Dürfen wir wirklich unsere Zeitbildung, unsere Religiosität so hoch einschätzen, daß wir uns davon dispensieren können, auf Zusammenhang mit dem Glauben der Väter Wert zu legen? Sie hatten jedenfalls, wenn sie in den krausen Formeln ihren Glauben ausdrückten, drei Dinge, die für uns schwer erreichbar und doch blutnotwendig sind: Einheit, Zuversicht, Gemeinschaft. Ich weiß wohl, und wills zu allem Ueberfluß auch aussprechen, daß dies Lob der Väter sehr cum grano salis verstanden werden muß; aber heutzutage wills uns oft vorkommen, als wolle man diese drei köstlichen Dinge gar nicht mehr bei der Aussprache des Glaubens, oder als getraue man sich nimmer, sie anzustreben. Das ist ein weiterer Grund, warum wir jedenfalls noch nicht das Recht haben, unser dogmatisches Denken von jeglicher Verbindung mit dem der Alten zu lösen und Kenntnis des Dogmas lediglich in der Historie zu betreiben. Ebenso aber gilt es zu betonen, daß jenes Kontinuum kein starr Identisches zu sein braucht, m. a. W. daß es nicht eine Einheit der Sätze gilt, sondern eine Einheit des Glaubens und seines Objekts. Sätze konservieren oder Sätze streichen ist beides nicht an und für sich verdienstlich und kirchenfördernd.

Das führt auf eine schwierige Frage: Sollen, bezw. dürfen wir die Worte der Väter gebrauchen, wenn unsre Begriffe doch andre geworden sind? Mit einem Wort: was ists mit dem Umdeuten? Die Frage muß m. E. anders beurteilt werden, wo es sich um liturgische, und anders, wo es sich um dogmatische Rede handelt. Die Tendenz der Liturgie zur Gleichmäßigkeit aufheben, heißt die Liturgie selbst aufheben. Alle Dogmatik zur Gleich-

mäßigkeit bringen wollen, heißt, ihr das Leben nehmen, welches darin besteht, daß für den Glauben immer neue, gerade für die betreffende Zeit möglichst unmißverständliche Fassungen gesucht werden. Diese Spannung zwischen der Gleichmäßigkeit im feierlichen Ausdruck gemeinsamen Besitzes und der immer neu zum Ideal strebenden Gedankenarbeit für die Gemeinschaft wird überall vorhanden sein, wo es irgend eine menschliche Geistesgemeinschaft gibt. Die unvergleichliche Bedeutung der Religion macht sie nur auf ihrem Gebiet besonders empfindlich. Je weniger ein Mensch sich selbst am Streben zum Ideal beteiligt, um so weniger wird er sie spüren. Und je geringer er die Bedeutung der Gemeinschaft für das religiöse Leben anschlägt, um so weniger wird er gewillt sein, sie zu ertragen; ja er wird gar nicht verstehen können, daß Leute in dieser Spannung — ich möchte fast sagen: von dieser Spannung — leben können.

Wir handeln aber hier nur vom Sprachgebrauch der Glaubenslehre. Hätten wir Theologen ein terminologisches Lexikon, wie es die Philosophen von Eisler haben, wir würden Wunder darin zu lesen bekommen. Wir könnten daraus u. A. feststellen, daß es eine Unart des 19. Jahrhunderts war, immer dasselbe zu sagen und immer etwas Anderes zu meinen, und daß diese Unart nirgends schlimmer geübt wurde, als in der Christologie. Aehnlich, wie in den Religionsstürmen früherer Zeiten die Götter wechselten, und die Tempel und Kulte blieben, so hat hier der Sinn, z. T. auch das Objekt der ewig gleichen christologischen Aussagen gewechselt. Das Extremste und Genialste in dieser Hinsicht ist bekanntlich die Umschreibung des zweiten Hauptartikels samt seinem orthodoxen Kommentar auf die sich entwickelnde Menschengattung bei David Friedrich Strauß. Aber auch in ganz andern Lagern finden wir solche terminologische Verschleierung. Ich erinnere an Hermann Schultz, der die Fehler der Zweinaturenlehre durch Ausführung einer Lehre von der communicatio idiomatum korrigieren wollte. Selbstverständlich bedeuteten bei ihm deren drei genera etwas ganz Anderes als bei den Alten; denn bei diesen stellte sich die Lehre von der communicatio idiomatum vielmehr als Konsequenz der Zweinaturenlehre dar. Ritschl selbst war in dieser Hinsicht zurückhaltend; nur um den Haupttitel der Gottheit Christi mußte man mit ihm rechten. Hermann Schultz hat auch in seiner letzten christologischen Arbeit (ZThK 1904) sich

wieder von jener Ausdrucksweise deutlich zurückgezogen. Heutzutag sind es die Modern-Positiven, denen man vorhalten muß, was die Worte der Trinitätslehre und Christologie bedeuten, wo sie echt sind (vgl. die scharfe, aber gerechte und sachliche Schrift Thiemes gegen Grützmacher). Noch ein Beispiel, das vielleicht weniger bekannt ist. 1904 erschien eine Schrift des Greifswalder Dogmatikers Kunze über die ewige Gottheit Christi. Der Anspruch, den sie erhebt, ist deutlich bezeichnet in den Worten (S. 11): „Auch wir sind der Meinung, daß Jesu Christo entweder ewige, persönliche, wesentliche Gottheit, oder überhaupt nicht Gottheit eigne; und wir sind ferner der Meinung, daß diese und keine andre die Frage sei, auf welche die christliche Gemeinde der Gegenwart eine Antwort begehre." Die Ausführung aber macht von Umdeutungen einen starken Gebrauch. Z. B. wird die Allwissenheit des Sohnes Gottes in den Rahmen des Satzes gespannt: „Soweit Werk und Wille des Sohnes Gottes reichen, soweit erstreckt sich, wie seine Macht, so auch sein Wissen" (S. 53). Mit dem Nichtwissen vom Tag des Weltendes findet sich Kunze merkwürdigerweise ab nach dem Satze, daß die Ausnahme die Regel bestätigen muß. Jesus weiß, daß sein Wissen eine Ausnahme hat; das schließe gerade die Allwissenheit in dem eben bestimmten Sinne ein und lasse nur die Grenze erkennen, die ihr durch die menschliche Form des göttlichen Bewußtseins gezogen ist (S. 56). Warum da noch von Allwissenheit reden? — Ich meine, das alles sind Künste, denen wir einfach und entschieden den Rücken kehren müssen; denn sie tragen zur Diskreditierung der Dogmatik ein Erkleckliches bei. Lassen wir das eine Unart des verflossenen Jahrhunderts sein! [1])

1) Bei der Debatte wurde z. T. meine Polemik gegen das Umdeuten etwas zu scharf befunden. Es mag sein, daß man in dieser Beziehung sich noch gerechter fassen könnte. Wer sich an die Beispiele hält, die ich gegeben habe, wird leicht finden, wie ich es meine. Den Ausdruck Falschmünzerei, der seinerzeit gegen Ritschl und seine Schüler üblich geworden ist, würde ich nie gebrauchen. Was aber an jener Polemik gegen Ritschl recht war, das darf natürlich auch nur billig heißen, wo es einmal andere Leute trifft. Diese Frage des Umdeutens legt mir den Wunsch nahe — nicht zum erstenmal —, die Theologen möchten sich doch einmal ex professo mit den Grundsätzen für die Terminologie der Dogmatik überhaupt beschäftigen. Die Philosophie hat Arbeiten dieser Art (Eucken, Eisler); von den Theologen würde Aehnliches sicher auch dankbar geschätzt. Historisch interessant wäre z. B. eine Untersuchung, wie sich die verschiedenen Schichten

II.

Wenn es also angezeigt erscheint, den alten Typus christologischer Darstellung zu verlassen, in welcher Richtung ist dann heute zu arbeiten, wenn die Christologie wirklich gefördert werden soll? Um hier zu klären, scheint es mir notwendig, zunächst einmal den bereits ausgesprochenen Satz zu begründen, daß wir allmählich christologische Verwirrung genug haben, um wieder zu der Frage nach der Aufgabe zurückzukehren. Ich möchte das durch eine Blütenlese christologischer Losungen und Stichworte der neusten Zeit belegen, absichtlich ohne Ordnung.

Zurück zum historischen Jesus! — Einen historischen Jesus gabs nicht, alles war Mythus, alles ist Idee. — Nein, Jesus gehört mit dem Mythus real zusammen. — Es ist nicht bewiesen, daß Jesus nicht gelebt hat, aber wir müssen uns auf die Möglichkeit eines solchen Beweises einrichten. — Jesus hat gelebt; aber er bedeutet nichts mehr für uns. — Nicht historischer Jesus, sondern geschichtlicher, biblischer Christus. — Die Beziehung zum geschicht-

---

theologischer Terminologie (biblisch, patristisch, scholastisch, melanchthonisch, orthodox, pietistisch, rationalistisch, modern) zu den Perioden des theologischen Denkens selber verhalten. Einzelnes darüber ist natürlich schon da und dort gesagt worden, am meisten über die dogmatische Benützung des biblischen Sprachschatzes. Dieser Punkt ist selbstverständlich auch grundsätzlich am häufigsten besprochen worden. Die grundsätzliche Behandlung könnte etwa ausgehen von der Beurteilung zweier Paare von Extremen. Es stehen sich zunächst gegenüber Scholastizismus und Originalismus (wenn ich dies Wort bilden darf); dort herrscht Abneigung gegen neue Wortbildungen, hier Abneigung gegen die herkömmlichen Bezeichnungen. Es ist klar, daß dort der dogmatische Fortschritt, hier die dogmatische Verständigung erschwert wird. Ein anderes Paar von Extremen wäre die ausschließliche, um wissenschaftlichen Anschluß unbekümmerte Kirchenförmigkeit und die ausschließliche, den Charakter der Theologie als positiver Wissenschaft verkennende Weltförmigkeit. — Die Aufklärungstheologie hat sich über diese Frage ihre Gedanken gemacht. Zwei hierhergehörige Schriften, die ich selbst allerdings noch nicht gesehen habe, finde ich bei Gaß (Geschichte der protestantischen Dogmatik IV, 1867, Seite 286) zitiert: Steinbart, Gründe für die gänzliche Abschaffung der Schulsprache des theologischen Systems 1776; dagegen: Brackmann, Apologie der theologischen Systemsprache 1778. Darin werde ich jedenfalls Zustimmung finden, daß die Theologie Grund hat, sich zu hüten, daß nicht auf sie zutreffe, was ein Satiriker einmal von der Philosophie sagte, sie sei „der beständige Mißbrauch einer eigens dazu geschaffenen Terminologie“.

lichen Christus ist heilsnotwendig. — Nein, sie ist nur sozialpsychologisch notwendig, um der Gemeinschaft und des Kultus willen. — Er ist absolute Offenbarung. — Nein, höchste Offenbarung; aber „darauf wird man verzichten müssen, Jesus als das Zentrum der Welt oder auch nur als Zentrum der Menschheitsgeschichte zu konstruieren und gerade darauf seine wesentliche Bedeutung zu begründen". — Also für und wider die christozentrische Dogmatik! — Und für und wider den absoluten Ton in der Christologie! — Jesusverehrung (von den Gegnern Jesuanismus, Jesusromantik genannt), Christusglaube. — Religiös schöpferischer Genius. — Andauernd wirkungskräftiges Symbol. — Die Christologie soll anfangen mit der Tatsache, daß Jesus angebetet wird. — Nein, mit der Tatsache, daß Jesus gebetet hat, mit der Demut Jesu. — Wesenseinheit, Willenseinheit, Stellvertretereinheit mit Gott dem Vater. — Schibboleth ist die ewige wesenhafte Gottheit Christi. — Grund und Maß für die Christologie ist das Kreuz. —

Habe ich nun, nachdem ich diesen Haufen von Losungen dem Leser sozusagen an den Kopf geworfen, nicht Recht, wenn ich sage: hier stehen zu viele Wegweiser, als daß sie der Orientierung dienen könnten? Zum großen Teil sind sie deswegen für uns ungeeignet, weil wir nicht sofort nach dem christologischen Endresultat fragen wollen, sondern nach der christologischen Aufgabe und Arbeitsweise. Voraussetzung für eine orientierende Stellung der Aufgabe wird freilich sein, daß wir uns in der bestehenden Mannigfaltigkeit gründlich umgesehen, also die oben zitierten Anschauungen nicht nur nach Stichworten kennen gelernt haben. Dann aber nehmen wir uns das Recht, jetzt einmal für den Anfang den ganzen Stapel Literatur beiseite zu schieben und mit befreitem Blick uns einen Ausweg zu suchen; mit manchen jener Losungen werden wir uns nachher ja wieder beschäftigen müssen. Unser Wunsch geht dann auf eine möglichst einfache Fragestellung, womöglich auf eine klare Wahl zwischen zwei Wegen. Dabei sind wir uns bewußt, daß zur Zeit mehr denn je durch die Christologie die ganze Dogmatik charakterisiert ist, daß die christologische Aufgabe nicht angegeben werden kann, ohne daß man die ganze dogmatische Aufgabe angibt. Ich könnte auch sagen, die ganze Richtung der Dogmatik, müßte aber dann bitten, dies Wort nicht im Sinne landläufiger Richtungsetikettierung zu verstehen. Es ist ja ohnehin jedem kundigen Beobachter deutlich, daß die sogenannten Rich-

tungen so ziemlich alle jetzt gerade in einer Neuorientierung begriffen sind, von der noch kein Mensch genau sagen kann, wie sie ausfällt. Nicht umsonst fällt gelegentlich das Wort von einer theologischen Schicksalsstunde, und es ist gewiß zu begrüßen, wenn die Theologie, insbesondere die systematische, mit einem erhöhten Bewußtsein ihrer Verantwortlichkeit arbeitet.

Nach solchen Vorbemerkungen versuche ich einfach und anspruchslos zu sagen, worauf es mir anzukommen scheint. Was soll eigentlich in der Christologie geschehen? Ich glaube, dies ist die Wahl, die uns zunächst gestellt ist: Wollen wir Jesum eingliedern in ein System von Sünde und Gnade — wenn ich mit Schleiermacher reden und seinen Ausdruck so abkürzen darf —, in welchem ihm dann doch wohl irgendwie die zentrale Stellung zufallen wird? Oder wollen wir ihn eingliedern in ein System von Welt und Geschichte, wobei nicht von vornherein gesagt ist, daß jene soteriologischen Begriffe dabei eine entscheidende Rolle spielen und daß Christus dabei in den Mittelpunkt zu stehen kommt? — Ich bemerke hier aber ausdrücklich: unsere Wahl soll nicht von vornherein dadurch beeinflußt werden, daß im einen Fall Christus Zentrum sein wird, im andern nicht. Das Entscheidende ist mir dabei vorerst nur die Charakteristik der beiden Typen von Systembildung. Und weiter: ich behaupte damit nicht, eine Alternative exklusiver Art, ein strenges Entweder — Oder aufgestellt zu haben. Die Möglichkeit bleibt durchaus offen, daß Wege herüber und hinüber führen, daß beide Typen christologischen Interesses sich miteinander verbinden lassen; ich werde auch selbst von einer solchen Möglichkeit Gebrauch machen.

Wie diese Unterscheidung im Einzelnen gemeint ist, das soll nachher ausgeführt werden. Schon hier aber, wo wir noch bei der allgemeinen Formel stehen, möchte ich hervorheben, was sie meiner Ansicht nach für unsern Zweck besonders brauchbar macht. Fürs erste dies, daß für eine Verschiedenheit der Resultate auf jedem der beiden Wege, wie für ein Zusammentreffen beider noch genug Spielraum übrig ist, mit andern Worten, daß wir jetzt zunächst nur die christologischen Absichten, nicht die christologischen Ansichten von einander scheiden wollen. Das stimmt zu unsrem Thema, welches ja die christologische Aufgabe betrifft, wie zu der eben charakterisierten theologischen Lage, die zu einer Neuorientierung der Richtungen auffordert. Wollten wir jetzt anheben, die Christo-

logien nach unserem Gesichtspunkt zu klassifizieren, so würde die Scheidungslinie des öfteren mitten durch die theologischen Parteien und nicht selten mitten durch die einzelnen Dogmatiken durchlaufen. Immerhin wird man cum grano salis sagen können: Christus als Mittelpunkt eines Systems von Sünde und Gnade — das bezeichnet mehr die ältere Weise, oder genauer das, was die Lebenskraft dieser älteren Weise ausmacht, das, was ihre Anhänger bei derselben festhält. Oder ist nicht dies der Nerv in dem Christusbekenntnis unserer Väter, und zwar gar nicht bloß der dogmatischen Väter, daß sie durchdrungen sind von dem quanti ponderis sit peccatum des Anselm? Ebenso kann auf der andern Seite doch wohl gesagt werden: es macht den eigentümlichen Reiz mancher neueren Lehren aus, daß sie mit kühnem Universalismus des Denkens auf ein System von Welt und Geschichte ausgehen und in diesem Christo seinen Platz sichern wollen. Nur vergröbere man mir das nicht so, daß man sagt, das Erste ist die „positive“, das Andere ist die „liberale“ oder die „moderne“ Christologie: denn dann müßte ich sofort mit Beispielen aufwarten, bei denen das einfach nicht stimmt. Ich vermute allerdings, daß in Zukunft die christologischen Meinungen noch deutlicher als bisher in dieser doppelten Richtung auseinandergehen werden, und würde schon das als eine gewisse Klärung der Lage ansehen. Handelt es sich, wie gesagt, nicht um ein exklusives Entweder — Oder, so handelt es sich doch sicher darum, ob die eine oder die andere Absicht den Primat gewinnt. Und noch Eins dürfte für heute ein Vorzug unserer Unterscheidung sein. Sie ist doch wohl an und für sich verständlich, ohne daß wir auf die Prinzipienlehre zu rekurrieren brauchen. Natürlich steht beidemal eine mehr oder minder klare und bestimmte Prinzipienlehre dahinter; aber wir brauchen unsere Ausführung jetzt nicht damit zu belasten.

III.

Und nun unsere positive Antwort angesichts unserer Fragestellung! Da liegt mir nun alles daran, keinen Zweifel darüber zu lassen, daß ich zu allererst, auch bei der heutigen Lage und gerade bei ihr, Christum in den Mittelpunkt eines Systems von Sünde und Gnade gestellt sehen möchte, eines Systems, dessen Größe und Wirkung darauf beruht, daß es den sich gebenden Gott und den im Gotthaben seligen

Menschen zeigt, eines Systems, das nicht entworfen würde, wenn es nicht eine durch den Gegensatz von Sünde und Gnade bestimmte „Lebenswelt“ gäbe (Ausdruck von Troeltsch), das deshalb auch von hier aus den Leitfaden seiner wissenschaftlichen Darstellung empfängt, — ein System allerdings auch, das andererseits nur im Wirkungsbereich jener Lebenswelt auf Verständnis wird rechnen können.

An zwei Beispielen aus der neuesten Geschichte der Christologie möchte ich illustrieren, was ich sagen will. Ich möchte ja nicht, daß meine Ausführungen lediglich als ein persönliches Bekenntnis aufgefaßt würden und dementsprechend eben ein bekenntnismäßig persönliches Echo fänden. Derartiges ist ja immer miteingeschlossen, wo über das Thema Christus geredet wird. Aber es handelt sich für mich zugleich um Gedanken, die in der systematischen Theologie ernst genommen werden wollen und sollen. Darum zeige ich an einem ersten Beispiel, an der Anschauung Boussets, was dabei herauskommt, wenn man das uns vorschwebende Motiv beiseiteläßt, und an der Christologie Herrmanns, welches innere, unanfechtbare Recht es auf seiner Seite hat. Uns schwebt als Ziel unserer Mitarbeit an dem christologischen Problem nicht ein Bekenntnis, sondern ein Programm vor; das erarbeiten wir aber in Auseinandersetzung mit bereits vorliegenden christologischen Programmen.

Ein christologisches Programm, noch nicht eine Christologie ist es, was Bousset dem Berliner Weltkongreß geboten hat in seinem Vortrag: „Die Bedeutung der Person Jesu für den Glauben“ mit dem Nebentitel: „Historische und rationale Grundlagen des Glaubens“. Lassen wir einmal Boussets Kritik einer geschichtlichen Fundamentierung des Glaubens beiseite. Für jetzt blicken wir darauf, daß er gegen alle natur- und geschichtswissenschaftliche Anfechtung der Religion „das Urvermögen und tiefste Empfinden unserer Gesamtvernunft zu Hilfe ruft“ (S. 13)[1]) und rekurriert auf die religiösen Ideen, „letzte Wahrheiten, die man nur als notwendigen Bestandteil unserer Vernunft aufweisen, aber niemals beweisen kann“ (S. 12). Wir dürfen Bousset dankbar sein, daß er in diesem Vortrag den Inhalt der religiösen Ideen und damit in seiner Weise das Wesen der Religion umschrieben hat. Daraus hebe ich die Hauptsätze kurz hervor: „Alle Religion geht auf die Erkenntnis von Sinn und Wert des Daseins. Religion

1) der Sonderausgabe, S. 301 des Protokolls.

geht auf die Ideen der Einheit und Totalität der Weltwirklichkeit. Religion geht auf die Idee einer höchsten wesenhaften Notwendigkeit. Die Religion besagt, daß die höchste Wirklichkeit Geist sei und in der Richtung des Geistes liege. Religion geht auf letzte schöpferische Ursächlichkeit der Freiheit." (S. 12 f.) Es ist schwerlich anzunehmen, daß Bousset in diesem Zusammenhang nur sozusagen Beispiele von religiösen Ideen geben wollte; der Kreis derselben soll hier jedenfalls mit einiger Vollständigkeit umschrieben sein. Dann aber darf unsereiner fragen, wie es denn mit dem Satze steht, den wir doch sonst in ähnlichem Zusammenhang auszusprechen gewohnt sind: Religion geht auf die Gemeinschaft mit Gott. Man fühlt allerdings, sobald man versucht, den Satz der Boussetschen Reihe ergänzend hinzuzufügen, daß er nicht recht in die Gesellschaft der andern Sätze, als eine religiöse Idee neben den andern, hineinpassen will. Er mußte also wohl draußen bleiben. Dann aber gilt um so sicherer, was wir zur Kritik dieser Lehre zu sagen haben, daß mit den Sätzen Boussets eigentlich gar nichts Anderes beschrieben ist, als das Wesen, die Tendenz oder wie man sagen will, der idealistischen Philosophie. Wenn Bousset von ihr sagen wollte, sie gehe auf die Idee von Sinn und Wert des Daseins, sie besage, daß die letzte Wirklichkeit in der Richtung des Geistes liege usw., so wäre damit etwas durchaus Richtiges, freilich auch durchaus nicht überraschend Neues ausgesprochen. Weil er aber hier vielmehr Wesen und Wahrheit der Religion finden will, darum bleibt für das, was Andere Religion heißen, und damit auch für das geschichtliche Christentum, insbesondere den geschichtlichen Christus nur die Bedeutung des Symbols und der Hülle für die Idee. Nicht erst bei der Herabsetzung des geschichtlichen Christus zum Symbol, sondern bereits bei der Ineinssetzung des Wesens der Religion mit dem philosophischen Idealismus wird die Kritik des Boussetschen Vortrags einsetzen müssen. Hier muß wirklich gefragt werden, ob wir denn dadurch über Ritschl und seine Schule hinausgeführt werden sollen, daß wir hinter ihn zurückgehen. Wenn Ritschl nicht umsonst gelebt hat, so ist doch zu allererst dies seine Tat, daß man nicht mehr eine solche Vertauschung von Religion und philosophischem Idealismus vornehmen darf. Es war wirklich das Beste, was ein Theologe damals tun konnte, daß er aus solcher Verquickung und Verwechslung energisch herausführte. Damals geschah das durch ein großes Werk über die Lehre

von der Rechtfertigung und Versöhnung. Und noch heute wüßte ich keinen besseren, sichereren Weg für den, der solche Grundfehler vermeiden will, als diesen, daß er Christus hineinstelle in ein System von Sünde und Gnade. Er möge an Ritschl hierin verbessern, soviel er will und kann, wenn er nur in dieser Richtung sich bewegt. Dann wird er auch in Christus und in der Geschichte überhaupt etwas anderes noch sehen, als bloß Symbol und Hülle für die Idee.[1])

Wir wenden uns zu dem andern Beispiel, zu Wilhelm Herrmann, der die Christologie ganz und gar hineinstellt in ein System von Sünde und Gnade. Es ist eine bekannte Tatsache, welche einzigartige Wirkung von seinem Buch über den Verkehr des Christen mit Gott ausgegangen ist, und ich würde es sehr bedauern, wenn die gegenwärtig von vielen Seiten an Herrmann geübte und in manchem Stück gewiß berechtigte Kritik den Heutigen, insbesondre den jungen Theologen, die Lust rauben würde, das Buch zu lesen: ein klassisches Theologenbuch bleibt es unter allen Umständen. Ich stelle mich gern in die Reihen derer, die — soweit wir überhaupt von Büchern leben — bekennen, daß ihnen kein anderes Buch mehr gegeben hat. Welches der Grundgedanke ist in diesem Buche, und nicht nur in diesem, sondern so ziemlich in allem, was Herrmann geschrieben hat, das ist so bekannt, daß ich es nur anzudeuten brauche. Erinnern wir uns z. B. an die so überaus charakteristischen Sätze (Verkehr [5] S. 113):

„Nach der sozinianischen und rationalistischen Lehre hat Christus die göttliche Sündenvergebung verkündigt, nach der orthodoxen Lehre hat er sie ermöglicht, in Wahrheit spendet er sie uns. Für das Erste reicht es aus, in Jesus den Menschen zu sehen, der eine göttliche Wahrheit verkündigt; für das Zweite genügt es, uns ein göttliches Wesen als mit ihm vereinigt vorzustellen, das etwas Anderes ist, als er selbst; das Dritte können wir nur erleben, wenn wir in dem Christus, der uns eine zweifellose Tatsache ist, den auf uns wirkenden Gott erfassen. Die Vergebung Gottes können wir nur dadurch empfangen, daß er uns unsere Sünde zur Pein macht und uns doch

1) Bei dieser Gelegenheit sei hier auf die eingehende Kritik Boussets bei Wobbermin, Geschichte und Historie in der Religionswissenschaft, ZThK 1911, zweites Ergänzungsheft, S. 47/72, hingewiesen. Wobbermins Rat, Geschichte und Historie schärfer zu unterscheiden, scheint mir namentlich überall da angebracht, wo mit dem Schlagwort „Historismus“ gewirtschaftet wird. In dieser Hinsicht wird allmählich geradezu ein schwunghafter Unfug betrieben, der dem Gebrauch des Worts am rechten Orte im Wege steht.

zugleich das Unbegreifliche merken läßt, daß er selbst uns sucht und uns nicht aufgibt."

Mit diesen Sätzen ist der Zusammenhang bezeichnet, in welchen Herrmann seine Lehre von dem geschichtlichen Christus als der Offenbarung Gottes hineingestellt wissen will. Die Diskussion darüber, ob Herrmann genau genug, und ob er richtig bezeichnet hat, was in diesem Zusammenhang „der geschichtliche Christus" sei, und inwiefern er für uns eine Tatsache werden kann, die für uns bestimmende, normative Bedeutung gewinnt, lassen wir einmal beiseite; auch in dieser Beziehung wird man in Wobbermins neuester Arbeit Anregung finden. Daß aber eine Christologie, wenn überhaupt eine solche sein soll, in diesen Zusammenhang zu allererst hineingehört, darin treten wir völlig auf Herrmanns Seite und möchten wünschen, daß diese Erkenntnis nicht über der Diskussion anderer Punkte wieder vergessen wird. Und zwar stellen wir uns darum energisch auf diesen Standpunkt, weil wir so allein sicher zu sein glauben, daß die Darstellung des christlichen Glaubens von der intellektualistischen Entstellung bewahrt bleibt, die namentlich in der Entwicklung der Christologie ein immer von neuem gefährliches Moment gebildet hat. So allein treiben wir Dogmatik, d. h. wissenschaftliche Darstellung dessen, was als christlich gelten darf, und nicht Religionsphilosophie; so allein bewegen wir uns auf der Bahn des bestimmt Christlichen und nicht einer Allerweltsreligion. Freilich ist die Emanzipation von dem Gegensatz von Sünde und Gnade das Charakteristikum jener „Geheimreligion unserer Gebildeten", von welcher heutzutage soviel die Rede ist. Sicherlich gehört es zu den ernstesten Pflichten des Theologen, wie des Predigers, hier offene Augen und ein offenes Verständnis zu haben; aber ob der Theologie und ob der Verkündigung, ja ob unsern Gebildeten selbst damit gedient ist, wenn wir uns selber von jenem Gegensatz emanzipieren oder ihn in seiner zentralen Bedeutung schädigen wollen, das ist doch mehr als zweifelhaft. In dieser Hinsicht imponiert mir immer von neuem die religiöse Energie, mit welcher Otto Baumgarten, gewiß kein unmoderner Theologe, das Sünden- und Gnadenbewußtsein als das Spezifisch-Christliche dem Modernen gegenüberstellt [1]).

1) Auch dieser Punkt fand in der Debatte genauere Besprechung. Ich habe nicht das Recht, hier die feinen Ausführungen wiederzugeben, mit denen Herr Prof. D. Häring die Erörterung bereicherte. Auch in meinem

Stellen wir uns also auf den Standpunkt Herrmanns, soweit er für uns jetzt in Betracht kommt, dann haben wir denselben allerdings gegenüber einem neulich erfolgten freundschaftlichen Angriff zu verteidigen, der in der neuesten Schrift von Troeltsch vorliegt. Ein freundschaftlicher Angriff ist es; das beweisen die Worte, die mir so gut gefallen haben, daß ich sie hier zitieren muß:

„Es kommt nicht darauf an, daß wir unsere Denkweisen fortwährend gegeneinander abgrenzen und an den Tischtüchern schneiden. Das wirkt nur abstoßend oder lächerlich. Man muß vielmehr in unserem Wirrsal nachdrücklich die Berührungspunkte suchen." Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben 1911. S. 41.

Vortrag selbst wollte ich durchblicken lassen, daß ich eine nicht leichte Aufgabe der Dogmatik darin erkenne, ein System von Sünde und Gnade zu geben und dafür beim Gegenwartsmenschen Anerkennung zu finden. Der Abstand unsres Zeitbewußtseins von der inneren Art der Generation Luthers, die so elementar nach dem gnädigen Gott fragte, kann in der Tat niemand verborgen bleiben. Ich wollte nun zunächst nur meinen Glauben aussprechen, daß hier kein unüberbrückbarer Graben ist. Dem darf ich nun vielleicht andeutungsweise hinzufügen, was die Theologie der Gegenwart in dieser Richtung etwa leisten kann. Vor allem kann die historische Theologie die klassischen Vertreter des Sünden- und Gnadenbewußtseins deutlich als das erscheinen lassen, was sie sind, als die wirklichen, eigentlichen Höhepunkte der Religionsgeschichte. Religionspsychologie und Dogmatik können dann weiter in dieser Hinsicht so abstufen, daß erkennbar wird, wie allerlei Wege an das System von Sünde und Gnade heranführen. Ja wir getrauen uns zu behaupten, daß es Momente enthält, die man dem Gegenwartsmenschen besonders nahebringen kann; wir getrauen uns, das Vorurteil, als ob hier Finsternis und Schwäche herrsche, in das Urteil zu verkehren, daß Licht und Kraft von einem System von Sünde und Gnade ausgehe, oder, noch deutlicher geredet, daß hier der moderne Wirklichkeitssinn und der moderne Aktivitätshunger auf seine Rechnung komme. Der Leser wird jedoch verstehen, daß ich im Vortrag selbst nicht zu sehr mich in dieses Problem verlieren wollte, das die Zeitgemäßheit der Dogmatik überhaupt betrifft. Was ich am allermeisten hervorheben wollte, war eben dies, was mein verehrter Lehrer bei früherer Gelegenheit im Blick auf die praktische Verkündigung eindrucksvoll ausgeführt hat, daß uns jenes Selbstgefühl nicht verloren gehen darf, welches darauf beruht, daß wir etwas zu geben haben, was die Zeit nicht hat und nicht haben kann. „Jeder Zeit imponiert nur das, was mehr ist, als sie selbst, die Ewigkeit" (Häring, Zeitgemäße Predigt 1902, Seite 5 f.)

Sicher finden solche Worte gerade in unsrem Kreis Zustimmung. Das hindert uns nicht, die vorhandenen sachlichen Gegensätze zu besprechen.

Troeltsch behandelt in richtiger Zusammenschau hervorragender christologischer Leistungen des neunzehnten Jahrhunderts den „Schleiermacher-Ritschl-Herrmannschen Vermittlungstypus“, d. h. eben die Lehrweise, nach welcher Jesus die christliche Lebenswelt nicht nur geschichtlich eingeführt oder in Bewegung gesetzt hat, nach welcher vielmehr ohne den erhebenden, suggestiven Eindruck der Person Jesu der an sich unkräftige und verzweifelnde Mensch an jener christlichen Lebenswelt nicht entscheidend Anteil gewinnen kann. Lassen wir hier wieder zunächst die Bedenken auf sich beruhen, die sich gegen das Moment der Heilsnotwendigkeit gerade des geschichtlichen Christus richten. Ein anderer Einwand geht gegen den Gedanken der Heilsnotwendigkeit Christi, als gegen dasjenige, was wir hier als Vorzug Herrmannscher Lehre bezeichnet haben, gegen das System von Sünde und Gnade. Troeltsch findet nämlich, es handle sich hier offenbar um Reste der alten Erbsündenlehre (a. a. O. S. 21). Nun weiß auch Troeltsch, daß Herrmann die alte Erbsündenlehre nicht vertritt und auch nicht Wert darauf legt, einen bescheidenen Rest davon übrig behalten zu haben. Er beschreibt sogar den Abstand auch dieses Vermittlungstypus von den Alten in der Erlösungslehre mit hinreichender Deutlichkeit. Trotzdem wird der Vorwurf aufrecht erhalten. Die alte Erbsündenlehre habe die Funktion gehabt, alle Lichter neben dem Christusglauben auszulöschen und alle Kräfte neben der Christuskraft zu verneinen. So habe die Herrmannsche Lehre offenbar das Motiv, die alte Stellung Christi als Erlöser und Glaubensgegenstand zu wahren und doch den neuen Erlösungsgedanken im Wesen der Sache durchzuführen. Das kommt, wenn ich recht verstehe, auf den Vorwurf einer petitio principii hinaus. In Wirklichkeit aber dürfte der Grund der Differenz zwischen beiden Theologen anderswo zu suchen sein. Ich darf hier nur ganz kurz versuchen, ihn zu markieren. Bei Troeltsch heißt es in der Absolutheit des Christentums S. 3 f. ([2] S. 4): „Die Historie ist nicht mehr bloß eine Seite der Betrachtung der Dinge oder eine partielle Befriedigung des Wissenstriebes, sondern die Grundlage alles Denkens über Werte und Normen, das Mittel der Selbstbesinnung der Gattung über ihr Wesen, ihre Ur-

sprünge und ihre Hoffnungen."

Bei Herrmann ist der Einsatzpunkt des theologischen Denkens ein anderer. Grundlage alles Denkens über Werte und Normen ist für ihn der erste Satz aus Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außerhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille." Es ist der Gegensatz zwischen natürlichem Leben und sittlichem Denken, womit Herrmann in seiner Ethik beginnt und wofür er dann in seiner Lehre von der Offenbarung des guten Gottes in Christus die Lösung findet. Es ist keineswegs bloß die Wucht der überlieferten Erbsündenlehre, sondern die Wucht der sittlichen Forderung, was zur bewegenden Kraft in Herrmanns theologischer Gedankenwelt geworden ist. Wenn wir uns also auf Herrmanns Seite stellen, so treffen wir damit zwar faktisch zusammen mit dem tiefsten und stärksten Motiv der alten Erbsündenlehre, aber es liegt uns nichts daran, uns ihren Lehrsätzen zu akkommodieren, sondern alles liegt uns an einem Christusverständnis, bei welchem jener Kantische Elementarsatz eine Voraussetzung bildet, von der wir uns nicht dispensieren können. — Ueber eine andere Seite der Argumentation Troeltschs werden wir uns nachher zu äußern haben.

Die Aufgabe, unser Christusverständnis vor allem Andern in einem System von Sünde und Gnade zu suchen, ist uns so gestellt durch die Reformation, insbesondere durch Luther selbst. Dem System der Sünden und Gnaden stellte er das System von Sünde und Gnade gegenüber, dessen Zentrum Christus ist. Unter den christologischen Gedanken Luthers, die auf eine neue Christologie hinweisen, sind es hauptsächlich zwei, die hierher gehören, der christozentrische Gedanke und der Gedanke des Amts-Christus. Ich will mich jetzt nicht in die Theologie Luthers verirren, deshalb nur zwei Zitate von unzweifelhafter Kraft und Tragweite. „In corde meo iste unus regnat articulus, fides Christi, ex quo, per quem et in quem omnes meae die noctuque fluunt et refluunt meditationes." So in der Vorrede zum großen Galaterkommentar. Und das andere, noch weit bekanntere, steht im Großen Katechismus: „Das sei nun die Summa dieses Artikels, daß das Wörtlein Herr aufs einfältigste soviel heiße als ein Erlöser." Beides zusammengenommen ergibt unsere Auffassung von der Aufgabe der

Christologie auch in der Gegenwart, soweit wir sie bis jetzt entwickelt haben. Ich glaube nicht, daß es für die Theologie so bald an der Zeit ist, sich hierin außerhalb des Geltungsbereichs der Reformation zu stellen.

Ein anderer Punkt wäre die Frage nach der Begründung im Neuen Testament für unsere Art, die christologische Aufgabe zu stellen. Danach auch nur zu fragen, hätte früher keinen Sinn gehabt; denn wer bezweifelte früher, daß der neutestamentliche Christus in einem System von Sünde und Gnade steht als der entscheidende Wendepunkt von der Sünde zur Gnade? Heute muß damit gerechnet werden, daß man dies zwar vom Paulinismus ab gelten läßt, in Bezug auf Jesus aber erklärt, er kenne freilich ein solches System und weise die Menschen darauf hin, daß hier die Entscheidung über sie selbst liege, aber er beanspruche nicht für seine Person jene Stellung des entscheidenden Mittelpunktes. Es ist klar, daß ich an diesem Orte mich nicht damit abgeben kann, meine positive Ansicht in dieser Frage neutestamentlich genau zu begründen. Das würde eine besondere Arbeit erfordern. Es ist jedoch über diesen Punkt in den letzten Jahren so ausgiebig diskutiert worden — die ganze Debatte über Jesus und Paulus gehört hierher —, daß ich mich auf das Miterleben dieser Diskussion berufen kann, wenn ich urteile: der Ansturm der Skepsis hat nicht vermocht, die Position, auf welche es uns jetzt ankommt, zu erschüttern: um ein Berufsbewußtsein Jesu, das ihm die entscheidende Rolle in der Verwirklichung der Gottesherrschaft zuspricht, und um eine Deutung dieser Gottesherrschaft, bei welcher die Vergebung der Sünden das Entscheidende ist, kommen wir nicht herum. Wir können uns da wirklich auf völlig dogmatikfreie Neutestamentler berufen. Alle Variationen im Einzelnen vorbehalten; es gibt doch eigentlich nichts Selbstverständlicheres, als dies, daß kein Theologe beanspruchen darf, ein solches Berufsbewußtsein restlos entsprechend darstellen zu können. Den Standpunkt derer aber, die erklären, die gegenwärtigen Bestreitungen des einzigartigen Anspruchs Jesu seien zwar aus der Luft gegriffen oder allzu deutlich durch eine herangebrachte Weltanschauung bestimmt, aber es sei in abstracto eben doch möglich, daß einmal einer mit irgend welchen, bis jetzt nicht einmal zu ahnenden Gründen die Bestreitung durchfechten werde, kann ich allerdings nur als eine Zeitkrankheit ansehen. Wenn wir unsrerseits das gute Gewissen

haben, keinerlei Gewalttat am Neuen Testament zu begehen, dann werden wir doch wahrhaftig das Recht haben, den andern zu sagen: Das bloße Bangemachen gilt nicht!

Mit dem Bisherigen ist aber unsre Erörterung über die primäre christologische Aufgabe noch nicht erledigt. Auch wenn man freundlichst im Auge behält, daß ich nicht eine ausgeführte Christologie zu geben versprochen habe, erwartet man doch mit Recht, daß ich noch ein paar Schritte weiter führe, soweit wenigstens, daß man bestimmte dogmatische Umrisse vor sich sieht. Ich begebe mich also jetzt wirklich hinein in die Dogmatik, also nach Troeltsch (a. a. O. S. 21) in eine Wissenschaft, die „heute nur in den engsten theologischen Kreisen existiert und auch da kaum wirklich vorhanden ist“. Ich vermag jedoch nicht, einen neuen Weg vorzuschlagen, sondern ich möchte hier betonen, daß man einen schon längst vorgeschlagenen und betretenen Weg immer noch nicht genug, noch nicht zu Ende gegangen ist. Als christologische Grundthese sehe ich nämlich immer noch den Satz an, daß Jesus die persönliche, geschichtliche Offenbarung des gnädigen Gottes für die sündige Menschheit ist. Man wird vielleicht hier etwas erstaunt sein, daß ich das so ausspreche, als wenn das für Theologen nicht eine Selbstverständlichkeit wäre. Aber erstens darf ein Satz wie dieser nie zur Selbstverständlichkeit werden, und zweitens ist er heute wieder angefochten, und viele sind scheu geworden, die ihn vorher im Vollsinn sich zu vertreten getrauten.

Für das Erste mag es genügen, daß wir den Charakter des Satzes als eines Glaubenssatzes betonen. Es ist doch merkwürdig, wie bedenklich stark unsre Neigung ist, den evangelischen Glaubensbegriff und seine Bedeutung für das Wesen einer dogmatischen Aussage immer und immer wieder zu vergessen. Für das Andere muß ich mich jetzt abermals auf eine Aeußerung von Troeltsch beziehen, bezw. den Versuch machen, mich mit derselben auseinanderzusetzen.

Und zwar halte ich mich diesmal an Troeltschs Berliner Kongreßvortrag über die Möglichkeit eines freien Christentums. Für philosophisch und theologisch gleichmäßig geschulte Freunde der systematischen Theologie gäbe es augenblicklich keine schönere Uebung, als diesen Vortrag gründlich, Abschnitt für Abschnitt durchzudisputieren. Uns geht hier das zweite der vier großen

Probleme an, die dort einer modernen Theologie gestellt sind: „die Erschwerung der Festknüpfung der christlichen Lebenswelt an die Verehrung der Person Jesu, deren Verehrung als erhöhende und erlösende Gottesoffenbarung doch das alleinige Band einer spezifisch-christlichen Gemeinschaft ist." Und auch hier greife ich jetzt nur einen Einwand heraus, den Troeltsch gegen eine christozentrische Dogmatik richtet, wie wir sie im Auge haben. Er meint: Das ist ja anthropozentrisch, das ist ja geozentrisch; ihr könnt doch nicht nach Beseitigung des Geozentrismus und Anthropozentrismus die Idee des Welterlösers aufrecht halten; ihr könnt doch nicht Jesum in das Zentrum der Menschheitsgeschichte stellen, wenn doch diese Geschichte vorwärts und rückwärts unsrem Blick ungeahnt weite, unermeßliche Zeiträume zeigt. Begnügt euch doch mit dem Urteil, daß Jesus das Zentrum der europäisch-christlichen Kulturwelt ist!

Das sind nicht gerade ganz neue Bedenken. Mit Absicht habe ich in meiner vor kurzem erschienenen Geschichte der neueren Christologie die Lehre Chr. H. Weißes besonders ausführlich behandelt, obwohl sie heutzutage kaum mehr beachtet zu werden pflegt. Dort findet sich die Doppelforderung, 1) die Lehre von dem Heil in Christus auszuweiten zu einer Philosophie der Religionsgeschichte, welche die Exklusivität des Schleiermacherschen Urbildchristus beseitigt, und 2) auch über die Schranken des geozentrischen Weltbildes hinauszugehen. Wie er selbst, wie Richard Rothe damals solchen Zielen religiösen Erkennens nahezukommen suchte, gehört nicht hierher. Ich will mit dieser Reminiszenz nur sagen, daß die von Troeltsch angeführten Bedenken schon vor Ritschl wirksam waren: eine Philosophie der Religionsgeschichte war damals in Blüte, und die Spekulation wagte sich in ferne Sternenkreise. Troeltsch legt sich mit Recht mehr Schranken auf, als etwa sein ebenerwähnter Heidelberger Vorgänger; er trägt keine Theorie vor, die alles übersteigt, was wir wissen können. Aber schon der eine Gedanke von der Unermeßlichkeit des Kosmos soll uns von der christozentrischen Lehrweise abdrängen und zu einer bescheideneren Fassung unserer Glaubenssätze zwingen. Er ist sogar darin mit uns einig: müßten wir auch die Möglichkeit andrer Urbilder innerhalb der tellurischen Geschichte und anderer außerirdischen Lebenszentren zugeben, oder hätten wir von ihrer

Existenz feste Kenntnis, so wäre dies doch ohne praktischen Wert für unsre Lebenswelt. Allein ging nicht auch jener Kantische Elementarsatz, den wir vorhin herangezogen haben, weiter? „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außerhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille." Kann der Glaube jemals solche Möglichkeiten offen lassen, die den Wert der Gotteserkenntnis in Christus herabsetzen? Entweder ist es richtig, daß Christus für uns die vollkommene Offenbarung des Willens Gottes wirklich bedeutet, und dann vermag daran nichts in der diesem Gott untertanen Welt, die er geschaffen, etwas zu ändern, oder es ist eben nicht richtig, daß der Glaube das Herz Gottes in Christo ergreift. Der Glaube vermag viele Möglichkeiten der Welterklärung sowie der Ausspannung und Ausfüllung des Welt- und Geschichtsrahmens offen zu lassen; aber das Eine muß er unter allen Umständen um seiner selbst willen festhalten: Der Vater unseres Herrn Jesu Christi ist der Gott aller Welt. Es ist ein naives Unternehmen gewesen, als zur Aufklärungszeit ein anonymer Briefschreiber ein Dutzend der berühmtesten Theologen seiner Zeit befragte, wie es denn stehe mit der Versöhnung anderer Planeten durch Christum, ob denn Christus dort auch habe Inkarnationen durchmachen müssen, ob es dort auch seines blutigen Todes bedurft habe, oder ob dort nur nötig gewesen sei, daß Gott gleichsam bekannt mache, was auf Erden geschehen ist. Die Antworten jener Theologen sind nicht uninteressant; aber man vermißt die Betonung der Hauptsache, nämlich, was es auf sich habe mit der Art des Glaubens. Unsere Dogmatik hat m. E. die Aufgabe, unbeirrt und unverwirrt durch kosmische Theorien zunächst einmal klar und deutlich auszusprechen, was christlicher Glaube ist. Ist dieser Glaube christozentrisch, dann ist er — und natürlich auch seine wissenschaftliche Darstellung anthropozentrisch, soweit er es eben sein muß; er ist aber dann ebenso theozentrisch, soweit es eben der Glaube sein kann, der noch Glaube ist. Ist er aber theozentrisch, d. h. findet er die Wirklichkeit Gottes in Christo, und wird ihm diese zur allesbestimmenden Tatsache, so greift diese Wirklichkeit selbstverständlich über alles hinaus, was an Möglichkeiten der Welterkenntnis in Betracht kommt und alles Schlecht-Anthropozentrische fällt von selbst ab. So wünschte ich, unsre Dogmatik ließe so deutlich wie möglich erkennen, daß

es ihr opus proprium, ihr unerläßliches und primäres Werk sein muß, jene christozentrische Grundthese von der persönlichen Offenbarung des gnädigen Gottes in Christo auszuführen und zunächst dabei alles diesem System von Sünde und Gnade Fremde zurückzustellen. Dieses opus proprium wäre dann auch in der Dogmatik, wie ich mir sie denke, das alle einzelnen Teile zusammenhaltende und belebende, das eigentlich systembildende Moment.

Es wird natürlich auch in der ganz und gar christozentrischen Dogmatik eine Christologie im engeren Sinne geben, ein besonderes Kapitel, das von der Person Christi handelt. Ob es nun grade der Reihenfolge nach das erste Kapitel sein muß, das darf man als eine Formfrage ansehen, obwohl ich wünschte, daß einmal ernstlich ein Versuch mit dieser Anlage der Dogmatik nach Lobsteinschem Programm gemacht würde. Unsere Frage ist jetzt noch, welches Thema dieser Christologie im engeren Sinn nach unseren seitherigen Ausführungen zufällt. Es ist m. E. das Wort „persönlich-geschichtlich" in der christologischen Grundthese von der persönlich-geschichtlichen Offenbarung des gnädigen Gottes in Christus, welches hier besonders auszuführen ist. Und in dieser Hinsicht begrüße ich es mit großer Freude, daß Wobbermin mit seiner Arbeit über Geschichte und Historie ein Thema wieder aufgegriffen hat, das Ende der neunziger Jahre viel erörtert, seither aber durch die Absolutheitsfrage wieder in den Hintergrund gedrängt war: das Thema vom geschichtlichen Christus als Grund unsres Glaubens. Ich vermute, daß ein Zurückgreifen auf jene einst vielbeachtete Diskussion von Herrmann, Kähler, Reischle, Häring, um nur die wichtigsten Namen zu nennen, angesichts der neuen theologischen Situation sich erst recht fruchtbar erweisen wird. Mit dieser Grundfrage der Christologie im engeren Sinne hängt doch schließlich alles zusammen, was an christologischen Spezialfragen zu besprechen überhaupt nötig und ersprießlich ist: Sündlosigkeit, Berufsbewußtsein, Sohnesbewußtsein, Präexistenzfrage, Auferstehung, Erhöhungsstand. Und auch das wird in diesem Zusammenhang sich von selbst geben, daß der Dogmatiker sich äußert, ob er den Titel der Gottheit Christi für eine glückliche Formel dessen halten will, was der Glaube über seinen Christus zu sagen hat.

IV.

Damit ist dann die primäre christologische Aufgabe umschrieben, und wir haben nur noch Stellung zu nehmen zu der anderen Tendenz, Jesus einzugliedern in ein System von Welt und Geschichte. Ist die Sache so anzusehen, daß diese Tendenz zu einer, sagen wir kurz philosophischen Christologie durch das Bisherige ausgeschlossen sein soll? Und wenn das nicht der Fall ist, in welchem Verhältnis steht diese Gedankenbildung zu der primären Aufgabe der Christologie?

Können wir denn überhaupt verbieten, daß Christus auch zum Gegenstand philosophischer Betrachtung gemacht werde? Gesetzt auch, die gesamte Theologie würde sich darauf einigen, daß sie ihrerseits niemals mehr spekulieren wolle, gesetzt, sie würde sich durchweg auf ihr Allereigenstes, ihre primäre Aufgabe beschränken, so könnte sie doch nicht die Philosophen daran hindern, in ihr System von Welt und Geschichte auch Gedanken und Urteile über Christus aufzunehmen. Freilich, wenn es richtig wäre, der Philosophie als einzige wissenschaftliche Aufgabe die Gewinnung einer Erkenntnistheorie zuzuweisen, wenn z. B. Geschichtsphilosophie wirklich so etwas schlechthin Törichtes wäre, wie man eine Zeitlang anzunehmen geneigt war, dann könnte man sich von dieser Seite her gesichert fühlen. Aber davon ist mindestens in der Gegenwart weniger als je die Rede. Während man den Eindruck bekommen kann, daß da und dort die Erkenntnistheorie eher vernachläßigt werde, ist die Geschichtsphilosophie eine viel und gern traktierte Wissenschaft. Auf die neukantische Zeit ist schon längst eine andere gefolgt, in welcher man daran ging, die Positionen der großen nachkantischen Idealisten zu erneuern. Fichte, Schelling und Hegel erleben nach diesem hundertjährigen Kalender eine Auferstehung, die man vor zwanzig Jahren kaum für möglich gehalten hätte. Der fast ganz vergessene Fries wird zum Patron einer neuen Theologenschule. Die großen Mystiker werden gepriesen und sogar gelesen und ein religiöses Apriori wird eifrigst aufgesucht. Für die Theologie aber gehört zum Wichtigsten an dieser geistigen Strömung der Gegenwart, daß Schleiermacher mehr denn je von seiner Philosophie aus beurteilt wird, während für Ritschl fast eine Epoche der Vernachlässigung eingetreten ist. Hört man doch selbst von solchen Theologen, die durch die Schule Ritschls gegangen sind, jetzt schon eine Weile wieder den Satz, Theologie und insbe-

sondere Christologie ohne Metaphysik sei unmöglich.

Wenn wir annehmen müßten, daß es sich hier durchweg lediglich um eine Mode handelt, wie es solche zweifellos auch in der geistigen Entwicklung gibt, dann müßte die Theologie soviel Charakter besitzen, um diese Mode abzulehnen. Es ist nicht zu bestreiten, daß Derartiges gegenwärtig reichlich mitunterläuft. Aber es geht doch wahrhaftig nicht an, die ganze Bewegung zur Philosophie hin einfach unter diesen Gesichtspunkt zu stellen. Das wäre mehr als oberflächlich. In jedem Menschen, der die nötige Bildung und geistige Lebendigkeit besitzt, lebt der Wille zur Einheitlichkeit des Geisteslebens, die Tendenz zur geistigen Bewältigung aller inneren und äußeren Erfahrung, das heißt aber schließlich zur Philosophie. Es ist aber ganz ausgeschlossen, daß jemand bei der Betätigung dieses Triebes nicht irgendwann und irgendwie auf Christus stoßen sollte. Gar zu deutlich bilden eben, wenn ich mich einmal so ausdrücken darf, Christus und das Christentum einen elementaren Bestandteil der geistigen Wirklichkeit, der wir alle angehören, ob wir nun mit diesem Stand der Dinge zufrieden sind oder nicht. Sollen und können wir etwa eine solche Tatsache von universaler Bedeutung mit einem Zaun umgeben, der das seinen eigenen Gesetzen folgende philosophische Denken abwehrt? Wir können und sollen es nicht, weil wir dadurch nur den Eindruck erwecken, als ob hier aus Glaubensinteresse künstliche Schranken errichtet würden.

Zu diesen Betrachtungen ist jedoch noch etwas hinzuzufügen. Auch der Christusglaube selbst, dessen wissenschaftliche Darstellung die primäre Aufgabe der Christologie ist, treibt immer wieder aus sich eine Christusspekulation, eine Erweiterung des Glaubenssystems zu einem System von Welt und Geschichte hervor. Das wird solange kein Schade für das Christentum sein, als man sich dieses Ursprungs solcher Gedankenbildung aus dem Glauben bewußt bleibt und die entsprechenden Urteile demgemäß als Glaubensurteile auftreten. Der Sündenfall der Theologie beginnt, wo das Verhältnis umgekehrt wird und die Meinung auftritt, die spekulativen Gedanken müßten und könnten ihrerseits das Fundament für den Glauben abgeben. Für das prinzipielle Recht einer solchen Christusspekulation, eines Philosophierens vom Christusglauben aus, dürfen wir uns doch wahrhaftig auch auf das Neue Testament berufen, um nur ein

Beispiel zu nennen, auf Paulus, dem Christus von Gott auch zur Weisheit gemacht war und der Rm. 9—11 ein Exempel christlicher Geschichtsphilosophie gegeben hat. Wir dürfen denken an die kühne Einbeziehung der ganzen Schöpfung in den Lichtkreis des Christusglaubens und vollends an die Logoslehre des Johannesprologs. Soviel auch an Vorstellungsmaterial für diese Gedankenbildungen da und dort bereit gelegen sein mag, das entscheidende Motiv, zu so hohen Worten zu greifen, war doch der Christusglaube. Auch ein Name aus späterer Zeit darf in diesem Zusammenhang genannt werden, der Name Augustins, des großen Geschichtsphilosophen der Kirche. Ob Schleiermacher hierhergehört? Wenn wir auf die persönlichen Triebfedern seines Denkens sehen, so ist sicherlich der Verfasser der Glaubenslehre hierherzurechnen, so sehr auch die Art der wissenschaftlichen Ausführung des Systems darüber immer wieder zweifeln läßt. Daß Schleiermacher in der Glaubenslehre zuletzt vom Christusglauben aus philosophiert und nicht etwa philosophisch zum Christusglauben hin führen will, das wäre noch erheblich deutlicher, wenn er der Glaubenslehre jene christozentrische Disposition gegeben hätte, von welcher er in den Sendschreiben an Lücke spricht. Auch die Arbeit von spekulierenden Vermittlungstheologen wie Liebner u. a. gewinnt dadurch einen gewissen Reiz, daß wir sie zum Teil von solchen Voraussetzungen aus betrachten dürfen.

Nun haben wir also auf einmal zweierlei Typen der Eingliederung Christi in ein System von Welt und Geschichte: von allgemein philosophischen Voraussetzungen aus und unter Voraussetzung des Glaubens. Ist das nun nicht gerade eine unerträgliche Situation? Muß es nun nicht dahinkommen, daß der Philosoph dem Glauben im Namen der Wissenschaft Schweigen gebietet und der Vertreter des Glaubens die Voraussetzungen des Philosophen verdächtigt? Muß nicht eine ganz bedenkliche Konkurrenz entstehen?

Wir können ganz ruhig zugeben, daß es gar nicht selten wirklich so gewesen ist. Damit ist aber keineswegs gesagt, daß es so sein muß, sofern nur sowohl die Philosophie wie der Glaube wissen, was sie eigentlich tun. Uebermächtige Vorurteile erschweren zwar immer wieder die Verständigung. Immerhin sollte sich unter philosophisch und geschichtlich geschulten Menschen in dieser Richtung wenigstens Einiges erreichen lassen. Wenn ich als Christ nach einer

universalen Welt- und Geschichtsanschauung strebe, so nehme ich freilich dabei meinen Standort sogleich über Welt und Geschichte. Allein das Recht, über eine solche Betrachtungsweise die Achsel zu zucken, darf ich mit gutem Gewissen demjenigen absprechen, der gleichzeitig meint, zu einer Ueberschau kommen zu können, ohne daß er irgendwie dasselbe tut wie ich. Es ist Einbildung, daß eine universale Entwicklung darstellbar wäre ohne bereits vollzogene Bejahung bestimmter Werte, und nicht minder ist es Einbildung, daß die Historie die Werte, welche allein Ordnung und Fortschritt, Licht und Leben in ihr Vielerlei bringen, gleichsam von selbst unterwegs finden werde. Dann aber liegt die Sache formell so, daß die *Bahn für eine christliche Welt- und Geschichtsanschauung frei ist*, nicht aber so, daß sie sich neben ihren Konkurrenten schon um ihrer methodischen oder eigentlich unmethodischen Struktur willen nicht sehen lassen dürfe. Damit soll natürlich nicht geleugnet werden, daß auf christlicher Seite faktisch allerlei Sünden gegen die sachgemäße Methode begangen worden sind, — so gut wie auf der anderen Seite. Im Gegenteil übernehmen wir mit jener Forderung an die Andern die ernsthafte Verpflichtung keinen Zweifel darüber zu lassen, daß unsere Beurteilung von Welt und Geschichte eben Glaubensbeurteilung und nichts Anderes sein will. Wem das zu wenig ist, der taxiert eben die innere Kraft des Glaubens selbst zu niedrig.

Noch Eins sollte doch allmählich zugestanden werden: daß wir da, wo es sich um Religionsgeschichte handelt, eben einfach die Sachkundigeren sind und darum die zum Urteil Berufeneren, und daß dieser allgemeine Satz selbstverständlich ganz besonders anzuwenden ist, wo es sich um das Christusverständnis handelt. Die Männer, welche einst den Mut gehabt haben, von Christus aus zu philosophieren, haben tatsächlich richtiger gehandelt, als wir handeln, wenn wir eine falsche Schüchternheit gegenüber dem Ziel einer geistigen Bemeisterung von Welt und Geschichte nicht ablegen können. *Da, wo uns ein Verständnis von innen heraus, den Andern ein Verständnis nur von außen her möglich ist, sollten wir wahrhaftig nicht zu schüchtern sein.*

Es bleibt mir nun noch übrig, anzudeuten, wie etwa der theologische Systematiker nach Erledigung der primären christologischen Aufgabe die allerdings sekundäre in Angriff nehmen kann, Christum

nun auch zum Mittelpunkt eines Systems von Welt und Geschichte zu machen.

Der Theologe, der über die primäre christologische Aufgabe hinaus zu solchen Gedankenbildungen fortschreitet, wird u. A. zum Geschichtsphilosophen. Man kann nun freilich auf keinen anerkannten Begriff von Geschichtsphilosophie sich berufen. Für unsern Zweck genügt es aber, darauf hinzuweisen, daß jedenfalls vier Aufgaben als geschichtsphilosophisch angesprochen werden: die Theorie der historischen Begriffsbildung, die Lehre von den in der Geschichte wirksamen Kräften und von den Grundformen historischer Gebilde, die — eventuell auch negativ ausfallende — Lehre vom Sinn der Geschichte und die Darstellung eines universalen Geschichtsbildes.

Die Theorie der historischen Begriffsbildung im Unterschied von der naturwissenschaftlichen kann hier aus dem Spiel bleiben: nur das sei im Vorbeigehen gesagt, daß Rickerts überzeugende Lehre von der Einmaligkeit der Geschichte und alles Geschichtlichen für unsre Apologetik von großem Wert ist und jedenfalls geeignet erscheint, die einfache Subsumtion Christi unter einen historischen Allgemeinbegriff fernzuhalten. Wichtiger sind uns die andern Kapitel der Geschichtsphilosophie.

Der Lehre von den in der Geschichte wirksamen Kräften ist jedenfalls einzuordnen die Behandlung des Begriffs des Genius. Und da läßt sich die Frage nicht vermeiden: Reicht dieser Begriff aus oder nicht, um das Auszeichnende der Person Christi zu benennen? Ist Christus religiöser Genius? Wie ein Philosoph oder ein Historiker diese Frage beantworten will, ist zunächst jedenfalls seine Sache; wir müssen ihn nur unter Umständen bitten, zu bedenken, daß ihm die Mittel zu einem Verständnis von innen heraus nicht zu Gebote stehen. Er versuche ruhig, wie weit dieser Begriff ihm zu einem befriedigenden Verständnis Jesu verhilft; er vergleiche mit andern religiösen Genien, soweit er vergleichen und die Vergleichbarkeit rechtfertigen kann. Wir unsererseits glauben nachweisen zu können, daß ihm dabei ein Rest bleiben wird, der sich in das Schema nicht fügt. Wir selbst aber werden uns getrieben fühlen, über Christus als bewegende Kraft in der Menschheitsgeschichte unsere eigenen Aussagen zu machen, die den Begriff eines Genius weit hinter sich lassen. Wir werden sie namentlich machen, wo wir von dem lebendigen Christus reden — vom status exal-

tationis nach altem Schema — und werden dabei nach Ausdrücken suchen, die über die Einzigartigkeit dieser bewegenden Kraft in der Geschichte keinen Zweifel lassen. Wir werden auch deutlich erklären, daß wir das Beste an unsrem Christusverständnis drangeben würden, wenn wir der Analogie mit andern historischen Erscheinungen zulieb uns mit einer Christologie des Prinzips, der Idee, des Symbols begnügen würden.

Eine Lehre vom Sinn der Geschichte hat schon der große Anreger moderner Geschichtsphilosophie, Herder, in Zusammenhang mit seiner Würdigung Christi gebracht. Ihm war Humanität zugleich das Wesen Christi und die Formel für den Sinn der Geschichte. Anders ward später die Idee der Gottmenschheit der Titel, unter welchem die universale Geschichte gedeutet wurde. Heutzutage wird über den Sinn der Geschichte da entschieden, wo man auf die Frage nach der Absolutheit des Christentums eine Antwort — so oder so — bereit hat. Und die Frage nach der Absolutheit des Christentums wiederum wird ihrem Kerne nach da entschieden, wo über die Bedeutung der Person Christi eine bestimmte Erklärung abgegeben wird. Wie sehr das Christusverständnis und die Behandlung der Frage nach der Absolutheit des Christentums zusammenhängen, ist mir aufs neue deutlich geworden, als ich Süskinds Buch über Christentum und Geschichte bei Schleiermacher zu besprechen hatte (im Kirchl. Anzeiger für Württemberg 1911, Nr. 39). Der bis jetzt erschienene erste Teil dieses Buches behandelt die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte bei Schleiermacher, der zweite soll der Christologie Schleiermachers gewidmet sein. Ich hätte allerdings, wenn es sich schließlich um den Schleiermacher der Glaubenslehre handelt, die Reihenfolge beider Teile umgekehrt. Schleiermachers Christologie ist eben, soviel ich sehe, seine eigentliche Lehre von der Absolutheit des Christentums, wie er denn auch die Frage der Perfektibilität des Christentums — so sagte man damals — in dem wichtigsten seiner speziell christologischen Paragraphen bespricht ([2] § 93 = [1] § 114). Uns braucht wenig zu liegen an dem Ausdruck: Absolutheit des Christentums. Aber wenn es mit der Aufgabe der Christologie so steht, wie unsere Grundthese andeutet, dann gehört zu jener Aufgabe auch dies, auszuführen, daß durch und in Jesus Christus dem Glauben der Sinn aller Geschichte, das heißt aber für den Glauben alles Handelns Gottes mit den Menschen,

gegeben ist. Wer dieses Glaubens lebt, den wird schwerlich der Hinweis auf die Möglichkeit neuer Eiszeiten oder großer Kulturkatastrophen irre machen können. Ebenso sicher ist mir aber, daß es ein solcher Glaube gar nicht nötig hat, seinen Christus und dessen Wirkungen von allem übrigen Geschehen zu isolieren. Der Glaube wird vielmehr das Gegenteil davon wagen, alles Geschehen auf Christus und sein Werk zu beziehen und bei aller Erweiterung des geistigen Umblickes noch zu sagen: Christum erkennen heißt zugleich Welt und Geschichte verstehen. Es ist aber nach allem Gesagten nun selbstverständlich, daß dieses Welt und Geschichte Verstehen ebenso im Glauben geschieht, wie jenes Christum Erkennen.

Sind wir bezüglich der Aufgabe eines Sinnes, dann mag sie der Eine da, der Andre dort anfassen, der eine zu diesen, der Andre zu jenen Einzelsätzen kommen, dann mögen wir unsre Terminologie, unsere Begriffsschemata, unsere Argumentationen holen, wo wir wollen; wir arbeiten dann doch zusammen, und die Christologie kann dann dasjenige Stück christlicher Lehre werden, in dem weniger das Geschäft des Scheidens und Ketzermachens, als vielmehr unser geistlicher Beruf, die Gemeinde Jesu Christi in der Wahrheit zusammenzuhalten, ausgeübt wird.

Neu gestellte Aufgaben der evangelischen Theologie

Von

Professor D. **Wilhelm Herrmann** in Marburg.

Schluß.

Vielleicht habe ich Großmann davon überzeugt, daß es nicht angeht, mich zum Vertreter einer Willensreligion im Gegensatz zur Gefühlsreligion zu machen. Es gibt weder das Eine noch das Andere. In der wirklichen Religion sind Gefühl und Wille immer mit einander verbunden. Der Wille, der auf Wahrheit und Klarheit des inneren Lebens drängt, gehört ebenso notwendig zu ihr, wie das durch ein mächtiges Erlebnis erregte Gefühl. Die Religion wird wirklich, wenn ein Mensch in einem solchen Erleben das Eine findet, dem er sich ganz angehörig wissen kann und dann dem gehorcht, was ihn tatsächlich so berührt. In einem solchen Moment kommt er über das beständige sich Verlieren an äußere Reize hinweg und findet in der reinen Unterwerfung unter Eins die Wirklichkeit, in der er leben kann, und sich selbst. Nur wer ein solches Erwachen des Lebens in eigener Erfahrung anschaut, hat Religion und kann dazu kommen, sie zu verstehen als die Art, wie ein Mensch das, was er empfängt und leiden muß, sich zu eigen macht und dadurch erlebt.

Wer aber nun die Religion als ein Erwachen wahrhaftigen Lebens anschauen darf, steht damit auch im Beginn einer Arbeit, die methodisch in der systematischen Theologie betrieben werden soll. Er sieht sich damit aufgefordert, das Einzige, dem er sich ganz unterworfen wissen kann, nun wirklich über alles Andere, das ihn im Moment beansprucht, hinauszuheben. Jeder muß sich in die Tatsache hineinarbeiten, daß er in der Unterwerfung unter jenes Eine frei und lebendig ist, dagegen in der notwendigen Hingabe an dieses Viele immer in der Gefahr, unfrei und kraftlos zu werden. Die systematische Theologie aber hat den Beruf, möglichst voll=

ständig zu beschreiben, wie ein Mensch seinem Gott gehorcht oder fromm wird. Was nicht dazu dienen kann, die Bedingungen dieses Vorgangs, seinen Vollzug und seine Wirkungen deutlich zu machen, gehört auch nicht zu unsern Aufgaben.

Wir sehen uns vor die Tatsache gestellt, daß in der h. Schrift sich der Glaube viel klarer ausspricht, als es bei uns selbst möglich ist. Deshalb vernehmen wir aus ihr das Wort Gottes, das uns immer wieder zurechtweisen soll. Aber gerade wenn wir bei dem machtvollen Ausdruck dieses Glaubens in der h. Schrift Hilfe finden und ihm wirklich folgen wollen, werden wir um so fester an die Pflicht gebunden, in unserm eigenen Glauben, oder in dem Lebendigwerden unserer Seele die Ueberwindung unserer Nöte uns klar zu machen. Wie wir das mit den uns gegebenen Ausdrucksmitteln möglichst ungetrübt und sicher aussprechen können, hat die systematische Theologie zu erarbeiten. Dagegen würden wir ihre Aufgabe verkennen, wenn wir ihr zumuteten, aus Schriftstellen einen Vorrat von Antworten auf die aus unsern Nöten entstehenden Fragen zusammenzubringen. Ein Christ wird in seiner gegenwärtigen Not sich oft an einem Schriftwort aufrichten. Und diese Stellung unseres Glaubens zur h. Schrift hat der systematische Theolog in ihren Gründen darzulegen. Dagegen darf er nicht etwa die Lehre, die von ihm zu verlangen ist, durch die Berufung auf Schriftworte herstellen wollen. Wenn die protestantische Theologie in ihrer Anfangszeit zu diesem bequemen Mittel gegriffen hat, so tragen wir jetzt so schwer an der Verkümmerung, die dadurch über unsere Kirche gekommen ist, daß heute kein gewissenhafter Theolog noch dieser Art von Biblizismus folgen wird. An der Gemeindeorthodoxie wird man sie trotzdem wohl noch lange nicht nur dulden, sondern behüten. Um denen, die die Verantwortung dafür tragen, klar zu machen, wie sie dadurch das Leben des Glaubens in den ihnen anvertrauten Menschen gefährden, dazu wird es noch vieler Mühe der systematischen Theologie bedürfen, falls einer solchen unter den gegenwärtigen Verhältnissen in Deutschland überhaupt noch eine längere Lebensdauer beschieden ist. Wenn zu ihrer Ablösung auf der einen Seite eine sogenannte Religionsphilosophie bereit ist, und auf der andern Seite ihr Amt einer abgeschwächten Fortsetzung der altprotestantischen Orthodoxie übertragen werden soll, so können doch diese beiden die Mittel, mit denen das Pfarramt den Gemeinden helfen könnte, nicht gewinnen.

Sobald der systematischen Theologie das eigentliche Objekt ihrer Arbeit, der Glaube, der sich als eine Schöpfung Gottes erfassen kann, so zurücktritt, wie es in der protestantischen Orthodoxie geschieht, befindet sie sich inmitten falscher Aufgaben. Dann drängt sich ihr beständig die Frage auf, wie man mit Verstand und gutem Willen Gedanken Anderer, überlieferte Lehren und Berichte, sich aneignen könne. Mit dieser Sorge um etwas Fremdes hat die Religion oder der Glaube als das Erwachen eines eigenen Lebens im Menschen nichts zu schaffen. Aus der Religion selbst kann immer nur die Frage nach dem stammen, wodurch sie sich selbst geschaffen wissen kann. Der Glaube sucht immer das aus dem Dunkel hervorzuziehen und dem Zentrum des Lebens zuzuführen, was wir selbst als ein zu uns geredetes Wort Gottes tatsächlich erfahren. Eine Theologie also, die sich um Dinge bemüht, die sie nicht als etwas selbst Erfahrenes, in dem Erwachen des eigenen Lebens Wirksames zur Darstellung bringen kann, ist in diesem Werke von der Religion geschieden oder von Gott verlassen, auch wenn sie sich dabei positivste Theologie nennen sollte. Daß dies aber im Ganzen der Charakter der in den evangelischen Kirchen gepflegten Theologie ist, spiegelt sich in der durch die Gemeindepredigt vertretenen und in der Gemeinde verbreiteten Denkweise.

Durch die verkehrte Stellung zu der dem Glauben unentbehrlichen heiligen Ueberlieferung werden beständig falsche Aufgaben der Theologie erzeugt. Besonders fruchtbar in dieser Beziehung ist aber auch die der christlichen Gemeinde ebenfalls unentbehrliche Apologetik. Die Gefahr liegt dabei immer nahe, daß wir uns durch die Fragestellungen des Gegners gefangen nehmen lassen und dadurch in der Vertretung des Glaubens auf eine falsche Bahn gedrängt werden. Ein besonders drastisches Beispiel dafür ist das Hauptstück der Apologetik, die Beweise für das Dasein Gottes. Der Glaube selbst kann natürlich nicht darauf kommen, durch solche Argumente einen Menschen von der Wirklichkeit Gottes zu überzeugen. Er weiß, wie er selbst vor diese Wirklichkeit gestellt wird durch das, was kein Auge gesehn und kein Ohr gehört hat. Die Gründe des Glaubens liegen im Verborgenen. Ihre Wahrheit kann sich nur in dem Erwachen des eigenen Lebens erweisen. Sie aus dieser Stille herauszubringen, damit sie auf den irdischen Kampfplätzen mitwirken, ist unmöglich. Der Apologet, der das ernstlich versuchen wollte, würde von den Gegnern, die er wider-

legen will, nicht verstanden werden. Will er ihnen verständlich werden und ihnen helfen, so muß er auf ihre Denkweise eingehen. Hat er es also mit Menschen zu tun, die keine andere Wirklichkeit anerkennen wollen als die beweisbare und sich in den Begriffen eines unkritischen Monismus bewegen, so kann er wohl mit jenen Erzeugnissen eines scholastischen Denkens ihre Zuversicht erschüttern. Solchen Menschen kann durch den kosmologischen und teleologischen Beweis der Zweifel aufgedrängt werden, ob ihre Vorstellung von der Wirklichkeit so sicher sei, wie sie behaupteten. Ebenso ist es natürlich möglich, daß ein Pfarrer im Dienst seiner Gemeinde die Argumente verwenden kann, mit denen Rousseau seinen savoiischen Vikar ausstattet. Es ist daher mit Dank zu begrüßen, daß Reinke dieses Glanzstück der Beredsamkeit des großen Genfers in deutscher Uebersetzung herausgegeben hat. Endlich sind jene Beweise, wie bei Rousseau selbst, unzählige Male Ausdruck eines religiösen Bekenntnisses gewesen, das mit dem Bewußtsein seiner wirklichen Gründe noch nicht verbunden war. Dagegen ist das Unternehmen solcher Beweise für jeden Theologen eine falsch gestellte Aufgabe, der die religiöse Erkenntnis Luthers vertreten will und nicht mehr im Stande ist, mit den Scholastikern sich die nachweisbare Wirklichkeit als etwas in Raum und Zeit Begrenztes vorzustellen. Wenn sich Derartiges auch jetzt noch bei evangelischen Theologen findet, so wird man oft annehmen dürfen, daß sie die Mittel, die sie gebrauchen, um den Gegner aus seinen eigenen Voraussetzungen zu widerlegen, auch bei der Begründung der Gedanken des Glaubens benutzen wollen. Diese Gedanken können doch aber ihre Legitimation darin allein finden, daß in ihnen das Leben und Kämpfen des Glaubens sich ausspricht. Reichliche Uebung in der Apologetik bringt die Gefahr jener Verwechslung mit sich und verleitet so zu falschen Aufgaben. An diese Gefahr der apologetischen Praxis scheint Großmann gedacht zu haben, wenn er einen der modernen Meister der Apologetik A. W. Hunzinger mit harten Worten angreift, leider ohne jeden Versuch eines Beweises für ein Urteil, das sich schon in seiner Ausdrucksweise als eine Uebertreibung verrät. Bei gerechter Beurteilung wird jeder anerkennen, daß die Apologetik bei Hunzinger im Vergleich mit den an katholische Muster sich anlehnenden Arbeiten von Luthardt an wissenschaftlichem Ernst bedeutend gewonnen hat. Die Gefahren der Apologetik hat er gewiß nicht immer vermieden. Aber namentlich seine neueste

Schrift (Das Wunder 1912) zeigt deutlich, wie energisch er den rein religiösen Gedanken des Wunders erfaßt hat und vertreten will. Hier lesen wir S. 62: „daß unser Glaube nur durch eine Offenbarung begründet werden kann, die uns in der Gegenwart erreicht und gegenwärtig auf uns wirkt, und daß also im Zusammenhang damit das Wunder als Erscheinungsform der Offenbarung Gottes nur bedeutsam für uns werden kann durch sein gegenwärtiges Erlebtwerden.“ Luthardt hätte diesen Satz nicht geschrieben. Als solche Gedanken auf ihn eindrangen, hat er sich tapfer gewehrt, bis ihm die Argumente ausgingen. Keiner hat dann nach ihm mit gleichem Nachdruck die alte Vorstellung verfochten, daß der christliche Glaube nicht aus Selbsterlebtem erwachse, sondern auf eine Ueberlieferung, die man anerkennen wolle, sich gründe. Eine andere Erscheinung haben wir bei Hunzinger vor uns. Er folgt wie wir den Reformatoren in der rein religiösen Auffassung des Glaubens. Denn er will ihn auch verstehen als das tatsächliche Ueberwundensein durch eine gegenwärtig erfahrene Macht, oder als Vertrauen. Aber vor der Konsequenz, daß solcher Glaube nur durch die Offenbarung persönlichen Lebens geschaffen sein kann, scheut er zurück. Denn daraus würde ihm zu folgen scheinen, „daß die christliche Kirche seit den Tagen des Paulus und des Apostolikums einen ungeheuren Ballast von Ueberliefertem als *wesentliche* Grundlage des Glaubens durch die Jahrhunderte geschleppt und dadurch den Leuten den Weg zu Gott versperrt hat“ (S. 72). In der Auseinandersetzung mit mir sagt er: „Auch ich bin der Ueberzeugung, daß die Wirkungen, die von dem inneren Leben Jesu ausgehen und uns erreichen, in uns die zweifellose Gewißheit um seine Person begründen, ja allein begründen können“ (S. 73). Aber er meint dann, hinzufügen zu müssen: „Ebenso fest steht es mir, daß sie es nur im Zusammenhange mit jenen Tatsachen und Worten vermögen, die zu ihm gehören, wie das Reich zum König.“ Besser wäre es gewesen, wenn er damit fortgefahren hätte, das, um was es sich handelt, zu verdeutlichen. Die überlieferten Worte und Taten Jesu können für einen Christen, der sich das klar gemacht hat, was Hunzinger sich in dem zuletzt angeführten Satze (S. 73) eingesteht, nur unter einem bestimmten Gesichtspunkt religiös in Betracht kommen. Er hat darin das zu ihm selbst geredete Wort Gottes nur insofern, als ihm daraus das Bild des inneren Lebens Jesu auftaucht, in dem sich alles sammelt und steigert, was ihn jemals zu sich selbst

gebracht und befreit hat. Das ist bekanntlich eine Erkenntnis Luthers. Und für uns kommt es darauf an, uns auf ihrem Weg über das, was die Christen der ersten Jahrhunderte unbedenklich tun durften, hinausführen zu lassen. Sie konnten, ohne sich innerlich zu lähmen, mit dem, worin sich ihnen der auf sie wirkende Gott offenbarte, andere Stücke der biblischen Ueberlieferung zusammenfassen, in denen sie das nicht fanden. Das schloß sich ihnen mit dem allein Machtvollen zusammen, wie der künstlerisch gedachte Rahmen mit dem Bild, weil es ihnen gar keine Mühe machte, das so Ueberlieferte als ebenso wirklich anzusehen, wie die gegenwärtig auf sie wirkende Macht der Person Jesu. Wer dagegen von der Wissenschaft unserer Zeit berührt ist und dennoch meint, er könne dieselbe innere Stellung zu Allem, was die h. Schrift berichtet, durch einen sogenannten „Glauben an Wunder" gewinnen, kann sich durch R. Seeberg besser als durch mich darüber belehren lassen, daß er sich gefährlich täuscht (vgl. Neue Kirchliche Zeitschrift 1908 S. 414 bis 416). Was Hunzinger hindert, auf dem Wege jener Erkenntnis Luthers durch unsere Zeit zu gehen, ist die Sorge um das Ansehen der Kirche, die in alter Zeit im Apostolikum mit der wirklichen Erkenntnis des Glaubens Dinge verbunden hat, die auch dem Nichtchristen an der neutestamentlichen Ueberlieferung besonders auffallen und von denen Luther mit Recht sagt, daß es auch Heiden und Türken leicht sei, solches für wahr zu halten. So wie wir es im Apostolikum lesen, war es in der alten Kirche bis zur Reformation das Natürliche. Die Entwicklung wissenschaftlicher Erkenntnis drängte noch nicht dazu, der Eigentümlichkeit der religiösen Erkenntnis sich bewußt zu werden, daß sie alles dem eigenen inneren Leben Fremde auszustoßen sucht. Wir dagegen sind dazu verpflichtet, diese Art und Kraft der Religion scharf zu erfassen, wenn wir ihr im Denken unserer Zeit die Bewegungsfreiheit erkämpfen wollen, die sie in der geistigen Atmosphäre der alten Kirche in andern Formen besaß. Ist es nicht der Mühe wert, für dieses Ziel um unseres Volkes willen zu kämpfen? Ich möchte bei dieser Gelegenheit darauf hinweisen, welche Hilfe uns in dieser Beziehung die tiefeindringende Arbeit von A. Bonus leisten kann (vgl. besonders die überaus inhaltvollen Schriften „Zur Germanisierung des Christentums 1911" und „Vom neuen Mythos 1911"). Auch wenn man ihm in seinen philosophischen Voraussetzungen und in seiner Beurteilung der kirchlichen Lage nicht immer zustimmen kann, wird man von der scharfen

Charakteristik der eigentümlichen Art des religiösen Denkens so wie selten lernen können.

Nun gibt es aber in der Gegenwart noch viele geistig regsame Christen, die von wissenschaftlichem Denken noch wenig berührt sind. Ihnen kann der Apologet dadurch nahe kommen und verständlicher werden, daß er durch die Pietät gegen das, was in der Kirche den Denkformen der Vergangenheit angehört, sich dazu bringen läßt, die kritische Kraft der religiösen Erkenntnis abzustumpfen. Das kann man zu der Einschränkung des Gesichtskreises rechnen, die mit jeder treuen Berufsarbeit ebenso verbunden ist, wie das durch sie errungene bessere Verständnis einer Gruppe des Wirklichen. Wenn nur in der Arbeit des Apologeten so, wie es bei Hunzinger der Fall ist, der Lebensnerv der Religion zu spüren ist, so muß der Dank für seine Arbeit es wohl ertragen lassen, daß er bisweilen alte Lebensformen nicht bloß ehren und beachten, sondern auch da konservieren will, wo es der Sache schadet.

Das stärkste Beispiel einer falsch gestellten theologischen Aufgabe liefert uns nun aber Großmann selbst gerade da, wo er einer energisch vordringenden liberalen Theologie ihr Ziel zeigen will. Er nimmt Anstoß daran, wie ich in der Person Jesu eine einzigartige Tatsache zu finden meine. Das bedeute eine Rückkehr zu der orthodoxen Gleichstellung von Religion und Christentum, denn neben Jesus würde dann jede andere Offenbarung Gottes bedeutungslos werden. Zur Ueberwindung dieser Beschränktheit formuliert er dann die neue große Aufgabe einer „jungliberalen Theologie". Ich bemerke dazu zunächst, daß mir allerdings ebenso wie der protestantischen Orthodoxie in der Person Jesu ein Unvergleichliches sichtbar ist, trotz A. Drews, auf den sich Großmann beruft. Uns geht es so, daß wir aus der neutestamentlichen Ueberlieferung das Bild eines Menschen gewinnen, dessen sittliche Kraft immer der Not des Momentes überlegen bleibt. Und wir kennen aus unserer Erfahrung vom menschlichen Lebens nichts, was dieser Erscheinung vergleichbar wäre. Dieses Menschenleben bildet gegenüber der Welt der Sünde, deren Gesetze uns alle binden, eine eigene Welt. Es wäre uns in seiner strahlenden Reinheit unfaßlich, wenn in seinen Aeußerungen nicht zugleich in immer neuer Ursprünglichkeit die eigene Erfahrung von der Macht Gottes hervorträte.

Aber ebensowenig wie die protestantische Orthodoxie, von der es Großmann mit Unrecht behauptet, werde ich dadurch dazu ge-

bracht, Religion nur im Christentum zu finden und jede andere Offenbarung Gottes neben der Person Jesu für bedeutungslos zu halten. Das Gegenteil ist der Fall. Ich meine gerade das der Person Jesu zu verdanken, daß ich, von ihm erfaßt, täglich neue Offenbarungen Gottes erleben darf, und daß ich in der unerschöpflichen Fülle des Wirklichen das verborgene Walten Gottes verehren kann. Jesus würde mir gerade seine eigentümliche Bedeutung verlieren, wenn mir seine Kraft nicht das Auge für neue Offenbarungen Gottes öffnete. Christliche Religion ist da, wo Menschen dazu gebracht werden, aus der Ergriffenheit durch die Kraft Jesu alle ihre Erlebnisse zu verstehen. Wenn nun das, was wir an ihm erfahren, Ordnung in unsere Welt und Klarheit in unser Leben bringt, so werden uns auch die Augen geschärft für alles, was in derselben Richtung bei Andern geschieht. Wir können es nun mitfühlen, wie auch sie unter mächtigen Eindrücken der Natur, der Familie, der Heimat, des Staates zu innerer Sammlung kommen und wie sie so in ihrer Weise das verworrene und unfreie Wesen überwinden. Es gibt leider ein Christentum, das solche Anfänge wahrhaftigen Lebens nicht mehr wahrnimmt oder sie nicht mit Freude begrüßt, sondern feindlich über sie herfällt, weil sie auch den Anspruch der Religion erheben. Aber diese Erscheinung trägt ihren Namen zu Unrecht. Sie ist niemals daraus entsprungen, daß Menschen die Person Jesu als das Gewaltigste erfuhren, und, durch sie gedemütigt, fest und klar wurden. In ihrer fanatischen Beschränktheit glüht die Art des scheinbaren Wollens, durch das ein Mensch sich selbst in Sicherheit bringen möchte. Von dem reinen Wollen, das sich dem allein Gewaltigen frei unterwirft, ist darin nichts. Wenn uns in Jesus das Menschliche so erscheint, wie es alle Erdenschwere überwindet, und wenn wir uns zu Herzen nehmen, was es bedeutet, daß wir dieses „Einzigartige" sehen dürfen, müssen wir es freilich hinnehmen, daß Andere, die es noch nicht sehen, in unserem Verhalten beschränkte Willkür wahrzunehmen meinen. Aber wir können und müssen es dann auch durch die Tat beweisen, daß jeder, *dem sich Gott in der reinen Gestalt des Menschlichen offenbart*, auch verkümmerte Seelen in ihren Nöten und in ihrer unvertilgbaren Herrlichkeit verstehen wird. Ich meine, es läßt sich beobachten, daß diese *ruhige* und teilnahmsvolle Würdigung der in andern Menschen kämpfenden Religion gerade dem Christen eigentümlich ist. Und ich meine auch, aus der ihm aufgegangenen Idee der Gottmenschheit

läßt sich das verstehen.

Was Großmann nun dazu treibt, sich dagegen aufzulehnen, daß ein Mensch in der Tatsache der Erscheinung Jesu Gott zu finden meint, ist seine Befangenheit in der Vorstellung von Offenbarung, mit der das spätere Judentum und die Griechen die christliche Gemeinde verunreinigt haben. Es ist also die Vorstellung, die jetzt in unsern Kirchen die Liberalen und die Positiven trotz aller gegenseitigen Erbitterung tief vereinigt in dem gleichen Irrtum.

Das zeigt sich in der Aufgabe, die er sich und den „Jungliberalen", zu denen er sich rechnet, vorhält. Es müßte gezeigt werden, „was für Jesus die Offenbarungstatsache war, die ihn der göttlichen Liebesallmacht gewiß gemacht hat, sodaß wir mit Jesus in diesen Born der religiösen Lebensbegründung tauchen könnten". Dann brauche man nicht dabei stehen zu bleiben, in Jesus selbst die Offenbarungstatsache zu sehen, wie wir, sondern lasse sich durch ihn zu ihr führen. Er meint, ich könnte wohl selbst den Weg dazu zeigen. Ich meine das nun allerdings zu können, aber in ganz anderer Weise, als Großmann es erwartet. Es versteht sich doch von selbst, daß jeder, der in Jesus nicht in Wahrheit den Führer findet, also die Macht, der er willig folgt, nie vor der Tatsache stehen kann, daß ihm sich in der Ergriffenheit durch diesen Menschen Gott offenbart. Aber es fragt sich, wie Jesus in Wahrheit unser Führer ist. Er führt uns nicht zu *seinem* Glaubensgrunde unter der Voraussetzung, daß er „unserm Wesen kommensurabel" sei. Er wird gänzlich mißverstanden, wenn man auch ihm das zutraut, was die Blinden „Bekehren" nennen. Seiner Art, mit Menschen umzugehen, kann nichts mehr zuwider sein, als die Vorstellung, er wolle sie zur Unterwerfung unter irgend welche Gewalten bringen, die ihnen nicht selbst bereits als das, was in ihnen herrschen soll, verständlich geworden wären. Wenn er auf die Tiefe alltäglicher Erfahrungen hinweist, so muß er doch meinen, daß jeder in diesem Unscheinbaren selbst dem Herrn über seine Seele begegnen kann. In dem Gehalt seines eigenen Lebens muß der Mensch, der auf Jesus hören will, das Höchste zu erfassen suchen. Die Jünger haben von ihrem Meister nichts darüber vernommen, wie er selbst der Wirklichkeit Gottes inne geworden sei. Das ist doch wohl deshalb nicht geschehen, weil es ihnen nichts geholfen hätte. Denn nur in der Frage nach dem, was wir als das uns ganz Bezwingende selbst erfassen können, sind wir auf dem Weg zu Gott. Deshalb ist nun

aber auch für uns die Frage, „was für Jesus die Offenbarungstatsache war, die ihn der göttlichen Liebesallmacht gewiß gemacht hat", religiös bedeutungslos. Das wäre eine unlösbare historische Frage, aus Religion oder in der Richtung auf sie wird sie nie entstehen. Hier geht alles Verlangen des Menschen auf das Eine, wie er selbst des gegenwärtigen Wirkens Gottes auf ihn inne werde. Der Wunsch, „mit Jesus in diesen Born der religiösen Lebensbegründung tauchen" zu können, scheint mir als ein phantastischer Verzicht auf Selbstbesinnung eine irreligiöse Regung zu sein, wenn man dabei wirklich an die speziellen Erlebnisse denkt, in denen Jesus die Quelle seiner Kräfte fand. Einen vernünftigen Sinn hat nur die Frage, was Jesus getan habe, um solche Erlebnisse zu gewinnen. Die Antwort darauf kann aber nur lauten: dasselbe, was wir tun sollen. Er hat nach dem Einzigen, dem er sich ganz unterworfen wissen könne, gefragt und hat dem Gott, der sich ihm darin offenbarte, gehorcht. Das ist aller Weisheit Anfang. In der Vorstellung dagegen, daß man in dem Erlebnis eines Andern jemals die Offenbarung Gottes für sich selbst finden könne, geht alles unter, was einen Menschen zur Religion führen könnte. Das „jungliberale" Hauptproblem würde also für das religiöse Leben ebenso verderblich sein, wie die willkürliche Aneignung der Gedanken Anderer, die die von unsern positiven Kirchenmännern und vom preußischen Staat gepflegte traditionalistische Theologie den Menschen zumutet. Ob ich mir einbilde, von dem Erlebnis eines Anderen hange das Heil meiner Seele ab, oder ob ich behaupte, die Vorstellungen, die Andere gehabt haben, müßten jene Bedeutung für mich haben, scheint doch auf dasselbe hinauszukommen. Wenn also der religiöse Liberalismus sein von Großmann formuliertes Hauptproblem gelöst hätte, würde er uns gewiß nicht in religiöser Erkenntnis gefördert haben. Wohl aber würde er dann herausstellen, wie sehr ihm das Verständnis der Religion als eines Lebens in Wahrheit verloren gegangen ist.

Ich möchte mit dem Ausdruck der Hoffnung schließen, daß wir einmal mehr Grund haben werden, Großmann für seine Arbeit zu danken, wenn er seinen Scharfsinn daran wenden will, uns die bisher nur angedeutete Kritik der kantischen Ethik in gründlicher Ausführung zu schenken. Dann wird es sich mehr verlohnen, sich gegen die schon jetzt darin hervortretende Auffassung zu waffnen.

Die religionsphilosophische Fragestellung bei Schleiermacher und die Methode der Glaubenslehre.

Anmerkungen zu: „Die philosophisch-theologische Methode Schleiermachers“ von Dr. Georg Wehrung. (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1911.)

Von

Cand. theol. **Wilhelm Loew** in Camberg.

Das Buch von Wehrung ist keineswegs das einzige, das in letzter Zeit das Problem der philosophisch-theologischen Methode bei Schleiermacher in Angriff genommen hat, aber es bietet stärkeren Anstoß zu Erörterung und Widerspruch als z. B. Süskinds außerordentlich gründliche Arbeit über „Christentum und Geschichte bei Schleiermacher“ [1]); zumal Wehrung die Schleiermachersche Anschauung nicht nur aus ihren eigenen Prämissen heraus kritisiert, sondern aufs stärkste bemüht ist, an der historischen Darstellung ein Gegenwartsproblem zur Behandlung zu bringen und mit selbständigen kritischen Maßstäben zu entscheiden.

Es handelt sich, kurz gesagt, um die Frage der Religionsphilosophie und ihre Bedeutung in Schleiermachers theologischem System. Mit Glück ist jedoch der Terminus vermieden, sodaß das sachliche Problem von der herrschenden Diskussion ungetrübt im Ansatz erfaßt wird, und zwar in dem prägnanten Sinn, in dem es sich in der wissenschaftlichen Leistung Schleiermachers darbietet: in der philosophisch-theologischen Methode. Wie ist diese Methode zu verstehen? Wir müssen das Problem aus Schleiermachers Denken heraus entwickeln; denn wie sich zeigen wird, liegt die Schwäche

1) Erster Teil: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsphilosophie. Tübingen, J. C. B. Mohr 1911.

des Wehrungschen Buches in der Ungeduld, mit der er über Schleiermachers Position zu seiner eigenen Fragestellung übergeht.

Als Schleiermacher in den Reden erstmalig in Sachen der Religion das Wort ergriff, handelte es sich ihm um den Erweis ihrer Selbständigkeit. Aufgelöst in Sätze der Moral und Metaphysik, wie sie in der Theologie und Philosophie bis dahin behandelt worden war, erschien sie in ihrer edelsten Form gleichsam als Annex des rationalen Denkens, eine Ueberbauung des Weltbildes durch Vorstellungen, welche von den logisch oder moralisch notwendigen aus mit mehr oder weniger großer Sicherheit geschlossen wurden. In der Konsequenz dieses Verfahrens mußte die Religion sich in Sätze der einen und der anderen Art auflösen, und in ihrem geschichtlichen Erscheinen ließ sie sich nur auffassen als wichtige, jedoch vorübergehende [2]) Trägerin von Gedanken der reinen Vernunft. Sie war Vehikel des reinen Vernunftglaubens. Schleiermacher wies ihr eine „eigne Provinz im Gemüte" an. Seine Bestimmung sei hier ihrem Inhalt nach nicht in Frage, sondern nur die Methode, in der er die neue Erkenntnis vom Wesen der Religion geltend macht. Sie ist echt romantisch und entspricht einer Tendenz, die bei Schleiermacher auch in den übrigen Gebieten seiner Interessen in damaliger Zeit dominierte: gegenüber dem zergliedernden und abstrahierenden begrifflichen Denken die ideale Menschlichkeit anschaulich darzustellen und bald dieses bald jenes Gebiet ins Zentrum zu stellen, um so ihren Begriff künstlerisch bildend zu erschöpfen. Ein Roman sollte die Totalität der Erscheinungen menschlichen Lebens in ihrem Zusammenhang abspiegeln. Die Reden, Monologen, Lucindebriefe sind Etappen auf diesem Wege, die Weihnachtsfeier ein Ausklang. Die Methode, seine Gesinnung zu verteidigen und auszubreiten, war die, „sie als in sich bestehend und an alles Große und Schöne sich anschließend" zu bewähren [3]). Man wird, diesem Gedanken scharfen Ausdruck gebend, die Methode der Reden sehr nahe an die der Monologen heranrücken können: beides ist idealisierende Selbstdarstellung. Was der Darsteller an Definitionen gibt, sind mehr negative Abgrenzungen, mit denen er seine Sache von Anderm sondert, um ja allen Verwechselungen vorzubeugen, als positive Bestimmungen. In richtiger Interpretation beschrieb er 1806 das Verfahren (Pünjer

2) Vgl. Reden erste Auflage S. 44.

3) Vgl. Werke zur Philosophie 1 S. 429.

S. 35): „Darum kann nun Jeder jede Tätigkeit des Geistes nur insofern verstehen, als er sie zugleich in sich selbst finden und anschauen kann. Und da Ihr auf diese Weise die Religion nicht zu kennen behauptet, was liegt uns näher, als Euch vor jenen Verwechselungen vornehmlich zu warnen, welche aus der gegenwärtigen Lage der Dinge so natürlich hervorgehen." Womit übrigens nicht geleugnet sein soll, daß neben der positiven Darstellung auch positive Definitionen vorhanden sind; doch liegt darauf nicht der Ton.

Man muß den stilistischen Sachverhalt im Auge haben, durch welchen zugleich die Reden in die allgemeinen Bestrebungen des damaligen Schleiermacher eingereiht werden, wenn man die Frage aufwirft: ob denn der „Redner" gänzlich auf die bedeutsame Tat des Rationalismus verzichte, die Religion durch Bearbeitung in dem systematischen Ganzen der Philosophie, sei es wie immer, zu bewähren? welches denn seine Gedanken über den wissenschaftlichen, den philosophischen Wahrheitserweis der Religion seien? Aber sie findet nicht schon durch den Hinweis auf den stilistischen Charakter ihre volle Erledigung, etwa in dem Sinne, daß im Rahmen der Reden die religionsphilosophische Frage nur suspendiert sei, um zu gelegener Zeit in andersartiger Untersuchung aufgenommen zu werden. Denn in der Trennung der Religion vom Denken der Vernunft lag doch die eminent wichtige Erkenntnis, daß es sich in ihr nicht um Wissen allgemeingültiger Art handelt, sondern daß Jeder für sich an dem Leben der Religion teilhabe; die Frömmigkeit bestehe nicht in der Anerkennung allgemeiner Sätze, sondern in einer eignen und unmittelbaren Bestimmtheit des Bewußtseins. Das kann nicht außer Acht gelassen werden. Aber anderseits wird doch die Notwendigkeit für jeden wahrhaften Menschen, Religion zu haben, in denselben Reden behauptet. So weisen sie in der Tat auf eine geordnete wissenschaftliche Behandlung der Religion hinaus, und eine wichtige Frage, die uns noch beschäftigen soll, ist die: wie der spätere Schleiermacher die Verbindung seines neuen Verständnisses der Religion mit dem religionswissenschaftlichen Programm des Rationalismus vollzogen hat. Wie konnte er die Sätze der Kurzen Darstellung schreiben: „Wenn fromme Gemeinschaften nicht als Verirrungen angesehen werden sollen: so muß das Bestehen solcher Vereine als ein für die Entwicklung des menschlichen Geistes notwendiges Element nachgewiesen werden

können." Und: „Die philosophische Theologie kann daher ihren Ausgangspunkt nur über dem Christentum in dem logischen Sinne des Wortes nehmen, d. h. in dem allgemeinen Begriff der frommen oder Glaubensgemeinschaft" [4]). Darüber später.

Mit dem religionsphilosophischen Programm der Kurzen Darstellung beginnt Wehrung sein Buch. Gut ist der Nachweis, wie Schleiermacher damit in die allgemeine Methode des philosophischen Rationalismus eintritt; Einzelheiten seien unerörtert. Für den Gang der Wehrungschen Untersuchung ist von größter Wichtigkeit die Konstatierung, daß der Wesensbegriff bei Schleiermacher nur allzusehr ein Allgemeinbegriff nach Art der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung bleibe, der die kritische Funktion, eine Stufenfolge der historischen Religionen zu ermöglichen, nicht ausübt: über eine Gliederung des religiösen Phänomens auf einer Fläche ist er nicht hinausgekommen. Damit ist der Charakter der religionsgeschichtlichen Skizze Schleiermachers richtig gekennzeichnet, wie überhaupt gute Einzelbeobachtungen bei Wehrung zu finden sind.

Der Durchführung des religionsphilosophischen Programms in der Glaubenslehre ist der zweite Hauptteil gewidmet, ein dritter und vierter dem Vergleich mit den Reden und einer Uebersicht der Literatur. Zunächst ist die Frage, was die Glaubenslehre für zureichend halte, die Basis einer wissenschaftlichen Behandlung der Religion abzugeben. Die Gewißheit gelte Schleiermacher als etwas Individuelles, darum als höheren Haltes bedürftig. Im Allgemeinbegriff der Religion werde dieser gesucht. Mag Schleiermacher auch gegen die konstruktive Methode, vom Allgemeinen aus das Individuelle, Konkrete zu gewinnen, oft gekämpft haben: er habe seine eigene Position verkannt. Sein naturwissenschaftlicher Wissenschaftsbegriff verhindere die eigne, aus der Sache hervorgehende Behandlungsart, und das Reich des Religiösen werde als ein Ausschnitt aus der Natur behandelt. Vom Programm geht es zur positiven Entwicklung weiter: der religionspsychologischen Orientierung in § 3, die unbegreiflicherweise unter dem Titel „Lehnsätze aus der Ethik" gehe. Die schon oft nachgewiesene Diskrepanz zwischen § 3 und 4 wird auf neue Art dargetan: erwarte man in der Folge die Ermittlung des allgemeinen Charakteristikums der Religion durch eine empirisch-psychologische Untersuchung, so sieht

4) Kurze Darstellung des theologischen Studiums² § 22 und 33. Die Abweichungen der ersten Auflage bedeuten nichts.

man sich getäuscht; eine ganz neue religionskritische Auseinandersetzung beginnt in § 4. Wehrung verschlägt es nichts, „wenn zu Anfang ein oder zwei Bemerkungen auf die alte Erklärung zurückweisen". Es sei uns erspart, im Einzelnen auf die Irrgänge einzugehn, in die sich die Darstellung Wehrungs verliert; muß doch gar Fichtes Philosophie die Theorie sein, mit der sich Schleiermacher 1821 und 30 auseinandersetzt! In dieser Antithese werde hier aus dem „Ich an sich" der Religionsbegriff synthetisch entwickelt. Kurzum, der Gedankengang Schleiermachers in den religionsphilosophischen Paragraphen scheint gänzlich von seiner sonstigen Kunst, um eine Grundanschauung zu gruppieren, verlassen. Es rächt sich hier, daß Wehrung, allzu bedacht auf die Verfolgung seiner eignen Probleme, durch ephemere Interessen verleitet sich nicht Zeit genommen hat, die eigentümliche philosophisch-theologische Methode aus dem allgemeinen Denken Schleiermachers genetisch zu entwickeln. Vielleicht hätten sich gerade auf diese anspruchslosere Weise fruchtbare Fragestellungen ergeben; wie denn die historische Arbeit, wo sie nicht an Unbedeutendes verschwendet wird, die Probleme an ihrer eigenen Geschichte vertieft.

Das Problem aber stellt sich in der geschichtlichen Entwicklung Schleiermachers nicht so: Wie fand er den Uebergang vom philosophischen Begriff der Frömmigkeit zur positiven Religion? (wie Wehrung die Behandlung angelegt hat); sondern: Wie konnte er von dem Religionsverständnis der Reden aus den Weg zur Religionsphilosophie gehen? Und ist diese Wendung nur als Trübung des früheren Verständnisses zu verstehen, oder ist etwa die neue Methode die Antwort auf eine Nötigung (um die schwierige Frage nur historisch zu stellen) der allgemeinen geistigen Situation Schleiermachers? Das ist in der Tat der Fall. Dann ist es unerläßlich, zur Erklärung der Tatsache auf das Ganze des Schleiermacherschen Denkens einzugehn.

Wehrung freilich hat sich von Anfang an die Möglichkeit genommen, Schleiermachers Methode im Ganzen seines Denkens zu betrachten. Denn in der Vorbemerkung lehnt er es ab, Dialektik und Ethik zum Verständnis heranzuziehen. Nur mit halbem Recht weist er auf die fehlende Durcharbeitung bei jenen posthum herausgegebenen Werken hin, da sie doch das Wesentliche bieten. Und sie zeigen uns das Entstehen und den Sinn der religionsphilosophischen Methode.

Es muß hier von Anfang das Mißverständnis abgewehrt werden, als ob es sich dabei um die Nebenordnung eines sogenannten „religiösen Apriori" neben das in Logik, Ethik und Aesthetik gefundene handle [5]). War es Schleiermacher doch ganz klar, daß in der Religion keine eigenen Objektsetzungen vollzogen würden, geschweige allgemeingültige Fakta nach Art der Wissenschaften vorlägen, deren Prinzipien a priori ergründet werden könnten. Im unmittelbaren Selbstbewußtsein wurzelt die Frömmigkeit, nicht im objektiven Bewußtsein. Und wenn ihr Grundbegriff, das Gefühl, verdeutlicht nnd zum objektiven Bewußtsein in Beziehung gesetzt wird, bedeutet es nicht den subjektiven Motor einer bestimmten Art der Objektivierung (etwa der sittlichen), sondern einen psychischen Bestand aller Arten. Das führt neben der Bedeutung des Gefühls als Motor zu der weiteren, die im § 3 der Glaubenslehre und sonst angerührt ist: die Verbindung der Denk- und Willensakte unter sich und mit einander vollzieht sich durch das Gefühl. Offenbar aber ist die Verbindung im Vorgang des Bewußtwerdens Problem einer philosophischen Disziplin, welche einen Grundbegriff der neueren Philosophie, die Einheit des Bewußtseins, in neuer Weise gegenüber und neben der Zerteilung in Logik, Ethik und Aesthetik zur Behandlung bringt. So könnte daraufhin die philosophische Methodik die Religion als Problem in sich aufnehmen: wenn nämlich deren Wahrheitsfrage sich in den Teil der Philosophie eingliedern läßt, der die einzelnen Bewußtseinstätigkeiten in ihrem Werden und gegenseitigen Verhältnis zu erforschen und in einer neuen Einheit des Bewußtseins zu ergreifen bestimmt ist, welche das subjektive Korrelat zur Einheit der Kultur bildet. Es ist die Psychologie, nicht als empirische Wissenschaft, sondern als Einheitsproblem im System der Philosophie. Schleiermacher ist diesen Weg auf der subjektiven wie auf der objektiven Seite gegangen: auf der subjektiven, indem er im Gefühl die Grundlage der Religion sah und es als ein Bewußtseinselement verstand, in welchem Erkennen und Wollen noch unentwickelt verbunden sind (Nachweis der Eigenart und des Zusammenhangs); auf der objektiven Seite, indem er in der Ethik eine Kulturphilosophie zu geben suchte, welche die Fülle der Erscheinungen menschlichen Geisteslebens

---

5) In der theologischen Diskussion über diesen Begriff hat der wertvolle Aufsatz von Paul Spieß in Religion und Geisteskultur (1909 S. 207) nicht genügend Beachtung gefunden.

zu umfassen bestimmt war, und so auch die in der Psychologie als selbständig begründete Religion. Von hier aus löst sich das Rätsel, daß Schleiermacher über eine psychologische Untersuchung die Ueberschrift setzen kann: „Lehnsätze aus der Ethik“: seine Ethik, die es mit dem objektiven Bestand der Kultur im ganzen Umkreis, des Staates wie der Kunst wie der Wissenschaft wie der Geselligkeit wie der Religion, zu tun hat, hat als Korrelat auf der subjektiven Seite die Psychologie in dem Sinne, Zusammenhang und Einheit des Geistes zu gewährleisten. Jene Kulturphilosophie aber entspringt aus seinem Wissenschaftsbegriff. Wie das Sein sich in das der Natur und das des Geistes gliedert, so gibt es Naturphilosophie auf der einen, Kulturphilosophie auf der andern Seite in der Totalität des Wissens. So wurzelt die Ethik im Idealen. Aber sie hat ihre Existenz nur dadurch, daß sie die Mannigfaltigkeit des Realen in geordneter Darstellung zu begreifen sucht; das ist die Synthese von Sein und Denken, von Realem und Idealem, die sich in den Wissenschaften vollziehen soll. Das Denken ist nichts, ist Phantasie, wenn es nicht das Denken des Seins ist; das Sein ist nichts, wenn es nicht denkend bestimmt, in Beziehung zum Ganzen gesetzt wird. Nun aber sieht Schleiermacher die Welt des Geistes wie der Natur auf einer Fläche, die von den Wissenschaften aus erhellt wird. Man begreift, daß seine Religionsphilosophie als Teil der „Ethik“ lediglich auf eine beschreibende Gliederung der Religionen hinauslaufen konnte. Sie geht in ihrer idealen Spitze davon aus, die Selbständigkeit der Religion philosophisch darzutun, und mündet auf der realen Seite in einer deskriptiven Skizze der (für Schleiermachers Gesichtskreis wesentlichsten) Religionen.

Hier aber berührt sich die Methode der religionsphilosophischen Einleitungsparagraphen unmittelbar mit der der gesamten Glaubenslehre. Denn analytisch-deskriptiv ist das Verfahren, aus der christlich-frommen Gemütserregung die Sätze der Dogmatik zu entwickeln. Was die Religionsphilosophie darüber hinaus leisten soll, ist dies, die christliche Frömmigkeit ihres zufällig-empirischen Charakters zu entkleiden durch einen Ausblick auf die Welt der Religionen und den Nachweis ihres wesentlichen Bestandes im menschlichen Bewußtsein. Auf den Stil gesehen läßt sich jedoch noch mehr sagen: wie die Glaubenslehre selbst nicht spekulativ ist (Wehrung freilich kommt zu dem Resultat wider Schleiermachers ausdrückliche Erklärung in den Sendschreiben an Lücke, die er überhaupt durch-

gängig korrigiert), so hat schon in die religionsphilosophischen Stücke dieser analytische Charakter vorausgewirkt. Schleiermacher vermeidet es, wirklich philosophisch zu deduzieren, wie es in der Grundkonzeption der Einleitung angelegt ist. Er begibt sich in eine leichtere Terminologie und wendet ein Verfahren an, das am folgerichtigsten in den prinzipiellen Erörterungen der Pädagogik ausgebildet ist: nämlich in Ermangelung einer allgemein anerkannten Philosophie, von der ausgegangen werden könnte, durch Besinnung auf das eigene Bewußtsein von dem behandelten Gegenstand, wie es bei Jedem auf dialektischem Wege richtig hervorgebracht werden kann, eine allgemeine Uebereinstimmung herbeizuführen. So beginnt schon hier die analytische Methode der eigentlichen Glaubenslehre. Die Religionsphilosophie im strengen Sinne, die Schleiermachers Programm erforderte, hat er nie geschrieben; sondern er hat nur nach dem jeweiligen Charakter der wissenschaftlichen Disziplin in Dialektik, Ethik und Glaubenslehre die Grundzüge gegeben, die Religion in ihrer Selbständigkeit und ihrem Eigenwert, wie in ihrem inneren Zusammenhang mit der Geisteskultur philosophisch zu begründen.

Zur Besprechung eingegangene Literatur.

Die Redaktion übernimmt keinerlei Verpflichtung, eingegangene Schriften zur Anzeige zu bringen. Der Abdruck der Titel an dieser Stelle diene zur Quittung an die Einsender und zur Nachricht an unsere Mitarbeiter, denen die Bücher in der Regel zur Verfügung stehen. Schriften, die kein prinzipielles, systematisches, philosophisches oder dogmengeschichtliches Interesse haben, bitten wir uns nicht zu schicken; sie finden in diesem Verzeichnis keine Aufnahme.

Religionsgeschichte und Religionsphilosophie für die Gebildeten der Gegenwart und die Schüler und Schülerinnen höherer Lehranstalten. Von Paul Fiebig in Gotha. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1912. Mk. —.90.

Geschichte der Philosophie. VI. Die Philosophie im ersten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts. Von Arthur Drews in Karlsruhe. (Sammlung Göschen.) Leipzig, G. J. Göschen'sche Verlagshandlung, 1912. Mk. —.80.

Deutsche Mystiker. Band II: Mechtild von Magdeburg. In Auswahl übersetzt von Wilhelm Oehl. (Sammlung Kösel.) Kempten und München, Jos. Kösel'sche Buchhandlung, 1911. Mk. 1.—.

Das preußische Feuerbestattungsrecht. Bearbeitet von Ludwig Schultz in Berlin. Berlin, Julius Springer, 1912. Mk. 2.— gebd.

Didaskaleion. Studi filologici di Letteratura Cristiana antica. Direttore Paolo Ubaldi. Torino, Libreria Editrice Internazionale, 1912.

Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität. Von Hermann Cremer, herausgegeben von Julius Kögel. Gotha, Friedrich Andreas Perthes A.-G., 1911. Mk. 4.—.

Einführung in das Alte Testament. Von Max Löhr in Königsberg. (Wissenschaft und Bildung 102.) Leipzig, Quelle und Meyer, 1912. Mk. 1.25 gebd.

Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte. Vortrag von Ernst Troeltsch in Heidelberg. Zweite Auflage. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1912. Mk. 3.—, gebd. Mk. 4.20.

Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten. I. Band. Von H. Achelis in Halle. Leipzig, Quelle und Meyer, 1912. Mk. 10.—, gebd. Mk. 12.—.

Das Wunder. Eine dogmatisch-apologetische Studie. Von A. W. Hunzinger in Erlangen. Leipzig, Quelle und Meyer, 1912. Mk. 3.—, gebd. Mk. 3.40.

Sebastian Francks unkirchliches Christentum. Für oder wider Kirche und Dogma? Von Walther Glawe in Rostock. Leipzig, Dörffling und Franke, 1912. Mk. —.80.

Religion der Kraft. Ein Mahnruf an die Männerwelt. Von R. H. München, Druck und Verlag von Paul Müller. Mk. 1.—.

Das Banner der Freiheit. Monatsschrift von Gottfried Schwarz. 192. Heft, 1911. Der Geistesmensch und die Gewaltmenschen. Oberweiler i. B., Verlag des Banner der Freiheit. Mk. 3.— jährl. Fürs Ausland Mk. 3.50.

Moderne Irrtümer im Spiegel der Geschichte. Herausgegeben von Wilhelm Laible. Leipzig, Dörffling und Franke, 1912. Mk. 4.—, gebd. Mk. 5.—.

Der Gebrauch des Artikels bei den Gottesnamen. Exegetische Studien zur Neutestamentlichen Grammatik. Von Bernhard Weiß in Berlin. Gotha, Friedrich Andreas Perthes A.-G., 1911. M. 1.60.

Recht und Schranken des Individualismus im Christentum.

Von

Professor D. **Hans Hinrich Wendt** in Jena.

1.

Eine Auseinandersetzung über den Individualismus im Christentum muß mit einer Verständigung über den Begriff des Individualismus beginnen.

Unter Individualität verstehen wir die Besonderheit, in der sich die einzelnen Individuen derselben Gattung oder Familie von einander unterscheiden. Jedes einzelne menschliche Individuum ist nicht nur Zentrum eines den anderen Individuen gegenüber selbständigen Lebens, insbesondere Subjekt eines selbständigen, im Ichbewußtsein einheitlich zusammengefaßten und kontinuierenden geistigen Lebens. Sondern dieses selbständige Sein des Individuums ist auch wieder so eigenartig gestaltet, daß es sich mit der Beschaffenheit keines einzigen der anderen selbständigen Individuen vollständig deckt.

Von der individuellen Verschiedenheit der Menschen in körperlicher Beziehung brauche ich nicht zu sprechen. Ihre individuelle Verschiedenheit in geistiger Beziehung besteht darin, daß die mannigfachen geistigen Anlagen und Funktionen, deren Zusammensein und Aufeinanderwirken zum Bestande des gesunden Geisteslebens der Menschen im allgemeinen gehört, in sehr verschiedener Mischung, Lebendigkeit, Bildsamkeit und Entwicklung vorhanden sind. Von großer individueller Verschiedenheit ist das Gefühlsleben der einzelnen Menschen: ihre Empfindlichkeit für Eindrücke, die Richtung ihres Geschmacks, die Art und die Lebendigkeit ihrer Lust- und Unlustgefühle, die Art und der Grad ihrer Sympathien oder Anti-

pathien. Auf Gefühlen aber beruhen die Triebe, die das Wünschen und Wollen des Menschen in Bewegung setzen. Durch die individuelle Verschiedenheit des Gefühlslebens ist es deshalb bedingt, daß auf die verschiedenen Menschen sehr Verschiedenes als Reiz oder Versuchung oder Abschreckung wirkt. Von großer individueller Verschiedenheit ist ferner das Vorstellungsleben der Einzelnen: die Lebendigkeit, Beweglichkeit und Spontaneität ihrer Phantasie, die Kraft ihres Gedächtnisses, ihre Fähigkeit zur Aufnahme von Wahrnehmungen und zur denkenden Verknüpfung derselben, die Art und die Lebendigkeit ihrer Vorstellungsassoziationen, die Selbständigkeit und Intensität ihres Urteilsvermögens, die Fähigkeit zur Intuition und zu Ahnungen, die allgemeine Richtung des intellektuellen Interesses. Individuell verschieden ist endlich das Willensleben der Einzelnen: ihre Geneigtheit dazu, von Gefühlen und Vorstellungen zu Entschlüssen und Handlungen überzugehen, ihre Energie beim Wollen und bei der praktischen Ausführung des Gewollten, ihre Fähigkeit und Bereitwilligkeit zum Wechsel der Willensziele oder zum ausdauernden Verfolgen desselben Zieles, ihre Geneigtheit zur planmäßigen Verbindung verschiedener Entschlüsse und Handlungen mit einander.

Unter Individualismus sei nun verstanden eine Tendenz zur Betonung der Individualität der einzelnen Menschen. Ueberhaupt ignorieren läßt sich die Tatsache der individuellen Verschiedenheit der Menschen nicht. Aber sie kann in sehr verschiedenem Grade, mit sehr verschiedener Bereitwilligkeit beachtet und berücksichtigt werden. Individualismus ist eine Anschauungs- und Verhaltungsweise, bei welcher die Individualität der Menschen grundsätzlich berücksichtigt und wertgeschätzt, geschützt und gefördert wird.

Der Individualismus kann verschieden motiviert sein und verschiedene Gegensätze haben. Er tritt auf als Reaktion gegen jedwede oberflächliche und pedantische Schablonenhaftigkeit bei der Beurteilung und Behandlung der Menschen. Er kann Reaktion sein gegen einen Aristokratismus, bei welchem zwar die individuelle Besonderheit einzelner bedeutender Menschen, leitender Persönlichkeiten, beachtet und hochgeschätzt, aber die große Mehrheit der Menschen als eine im Grunde unterschiedslose Masse betrachtet wird, auf deren individuelle Verschiedenheit Rücksicht zu nehmen sich nicht lohnt. Er kann aber auch Reaktion sein gegen einen solchen Demokratismus, welcher das Schlagwort der égalité aller Menschen im Mund

führt und die praktischen Verhältnisse nach dem Ideale dieser égalité zu ordnen sucht. Solchen antiindividualistischen Anschauungen und Tendenzen gegenüber betont der Individualismus nicht nur die Tatsächlichkeit, sondern auch die Schönheit und den Wert der individuellen Besonderheit aller einzelnen Menschen. Und er betont das Recht jedes Individuums auf seine individuelle Art, sein Recht, sich in seiner Eigenart zu behaupten, zu entfalten, zu betätigen.

Der Individualismus kann sehr einseitig sein. Die Bedeutung des Individuellen kann überschätzt, der Rechtsanspruch der Einzelnen auf ihre individuelle Art kann übertrieben werden. Es gibt einen durchaus subjektivistischen und egoistischen Individualismus, bei welchem die individuelle Auffassung, Stimmung und Neigung als alleiniger Maßstab gilt, nach dem sich der Einzelne in seinem Urteil und Verhalten zu richten braucht. Ein derartiger Individualismus bedeutet eine Leugnung objektiv und allgemein giltiger Normen, eine prinzipielle Relativierung von Wahrheit und sittlicher Pflicht.

Dem Individualismus und speziell seinen — eingetretenen oder auch bloß gefürchteten — Uebertreibungen und Auswüchsen tritt dann gegenüber eine grundsätzliche Betonung des Gemeinschaftlichen bei den Menschen, des übergeordneten Wertes der Gemeinschaften über den Einzelnen und der Notwendigkeit dessen, was zur Bildung und Erhaltung von Gemeinschaft dient. Der Gedanke an die Bedeutsamkeit der individuellen Eigenart der Einzelnen kann überboten werden durch die Erwägung der Winzigkeit, Bedingtheit und Vergänglichkeit der Individuen. So bedeutsam auch einer geschichtlichen Detailbetrachtung die Individuen in ihrer individuellen Originalität, Spontaneität und Genialität erscheinen mögen, so kann es doch als Beurteilung von einem noch höheren Standpunkte aus erscheinen, wenn man die Individuen in erster Linie als Produkte einer größeren Schicht und als in ihrer Entwicklung und Betätigung stets bedingt durch die sie umgebende Schicht betrachtet. Und so einflußreich zunächst die Individuen durch ihre individuellen Impulse erscheinen mögen, so kann doch immer wieder das Urteil gelten, daß sie nur wirksam werden konnten, weil und soweit sie in glücklicher Weise die schon offenbar gewordenen oder noch latenten Tendenzen einer größeren Schicht verkörperten und praktisch durchzusetzen suchten. Als wahrhaft groß und bedeutsam für die Entwicklungsgeschichte der Menschheit erscheinen dann nicht die Eigenheiten der In-

dividuen, sondern die Zustände und Bewegungen der großen Gemeinschaften, von denen die kleinen Individuen umschlossen werden. Diese Gemeinschaften können fortdauern und weiterwirken, wenn die Individuen vergehen. Gemeinschaften aber können nur Bestand haben, wo Ordnungen und Gesetze gelten, durch welche die zur Gemeinschaft gehörenden Vielen einheitlich zusammengefaßt und organisiert werden. Dem egoistischen Individualismus tritt deshalb entgegen die altruistische und soziale Forderung: Jeder solle auf die Anderen und der Einzelne auf die Gemeinschaft und Gesamtheit Rücksicht nehmen und seine individuellen Ansichten und Wünsche hintansetzen, wo es sich um das Interesse der Gemeinschaft und Gesamtheit handelt. Dem subjektivistischen Individualismus tritt entgegen eine Betonung des Wertes und der Notwendigkeit autoritativer Normen, Gesetze und Wahrheiten.

Es ist klar, daß auch dieser Gegensatz gegen den Individualismus wieder so überspannt werden kann, daß er unberechtigt wird. Auf dem Gebiete des politischen und des wirtschaftlichen Lebens und nicht minder bei aller Geschichtsbetrachtung wird die rechte Weisheit darin bestehen, daß der Wert des Individuellen und zugleich der Wert der Gemeinschaften gehörig zur Geltung gebracht und gegen einander abgewogen werden. Eine Wertschätzung der Individualität und eine Wertschätzung der Gemeinschaft beschränken einander notwendig, aber sie schließen einander nicht aus. Die Individuen je in ihrer Eigenart, mit ihren individuellen Anlagen und Impulsen, und die Gemeinschaften mit ihrer größeren Wucht und Dauer und mit den zu ihrem Bestande gehörigen autoritativen Normen und Ordnungen können und müssen in Wechselwirkung stehen, damit etwas Bedeutendes erreicht werde.

2.

Nach diesen Vorbemerkungen über den Individualismus im allgemeinen wenden wir uns der Frage zu, wie sich das Christentum zum Individualismus verhält: ob und wieweit es in seiner geschichtlichen Entwicklung dem Individualismus Raum und Recht gelassen hat und wie wir von einem idealen Standpunkte aus sein Verhältnis zum Individualismus beurteilt und geregelt wünschen müssen. Kann man als überzeugter Christ einem grundsätzlichen Individualismus huldigen, oder stehen diese beiden Prinzipien, Christentum und Individualismus, in unlösbarem Gegensatz zu einander?

Aus dem bisher über den Begriff des Individualismus Gesagten erhellt schon, daß man diese letzte Frage nicht erledigen kann durch bloßen Hinweis auf das Persönlichkeitsinteresse, das dem Christentum eigen ist. In der Religionsgeschichte unterscheidet man zwischen Religionen, in denen wesentlich eine bestimmte Nation oder Religionsgemeinde im ganzen, und solchen Religionen, in denen in erster Linie das einzelne Individuum als Subjekt des religiösen Verhältnisses zur Gottheit erscheint. Scharf durchführbar ist dieser Unterschied nicht. Denn in irgend einem Grade oder irgend einer Form sucht überall in den Religionen der Einzelne, sofern er wirklich fromm ist, seine persönliche Beziehung zur Gottheit und seinen persönlichen Anteil an ihrem Schutz und Segen. Aber der Gedanke an diese persönliche Beziehung zur Gottheit kann doch sehr bedingt und zurückgedrängt sein durch die Gewißheit, daß es im Grunde das Volk oder die Religionsgemeinde im ganzen ist, die der Gottheit zugehört und gefällt, so daß der Einzelne nur als Glied dieser Gemeinschaft Zugang zur Gottheit hat und Anteil an ihren Gaben und Gnaden gewinnt. Oder es kann andererseits die Ueberzeugung gelten, daß die Gottheit hauptsächlich den Einzelnen sucht und von ihm gesucht sein will, so daß ein ganz persönliches Vertrauens- und Heilsverhältnis zwischen ihm und Gott zustandekommen kann und soll. Diese letztere Auffassung und Ausgestaltung des religiösen Verhältnisses nennt man vielfach einen religiösen „Individualismus". In diesem Sinne spricht man davon, daß sich in der prophetischen Periode der israelitischen Religion allmählich ein religiöser Individualismus durchgerungen hat gegenüber dem vorher vorherrschenden und auch nachher in der kultgesetzlich-priesterlichen Strömung konservierten Nationalismus. Man findet die besondere Bedeutung des Propheten Jeremias darin, daß er diesem religiösen „Individualismus" zum Durchbruch verholfen hat [1]. Und man freut sich des schönen, kräftigen Ausdruckes, den der religiöse „Individualismus" in einzelnen Psalmen, z. B. in Ps. 23, gefunden hat, während die Psalmendichter in der Regel aus dem israelitischen Gemeindebewußtsein heraus sprechen [2]. Meines Erachtens würde es sich empfehlen, hier den Ausdruck „Personalismus" statt „Individualis-

---

1) Vgl. z. B. K. Marti, Die Religion des Alten Testaments, 1906, S. 59 f.

2) Vgl. z. B. Stärk, Lyrik (Die Schriften des Alten Testaments III, 1) 1911, S. 241.

mus" zu gebrauchen. Denn es handelt sich zwar um das Verhältnis der Gottheit zu den einzelnen menschlichen Individuen. Aber dabei kommen diese Individuen doch nur als Träger selbständigen persönlichen Lebens in Betracht. Auf ihre individuelle Verschiedenheit von einander braucht nicht Bezug genommen zu sein. Vielmehr kann statt der individuellen Verschiedenheit gerade das gleichmäßige Vorhandensein oder Möglichsein der persönlichen Bedingungen der Gottesgemeinschaft bei allen Menschen betont werden. Schon in der israelitischen Prophetie war der durchbrechende religiöse Personalismus mit dem erwachenden religiösen Universalismus innerlich verbunden.

Das Christentum ist von Anfang an als Religion eines starken Personalismus aufgetreten. Wie sehr hat Jesus den Wert des Einzelmenschen, der Einzelseele, für Gott betont! Gott ist für ihn nicht der Vater des Volkes Israel im ganzen, sondern der Vater der einzelnen Menschen. Er sorgt für die Bedürfnisse der Einzelnen und erfüllt ihre Bitten (z. B. Lk. 11, 9—13. 12, 22—29). Auch nicht der Geringste unter der großen Menge ist für ihn wertlos (Lk. 15, 3—10. Mt. 18, 10—14). Alle Frömmigkeitspflichten, die Jesus fordert, sind von den einzelnen Menschen zu erfüllen. Es sind Pflichten der Gesinnung, Pflichten des Vertrauens zu dem himmlischen Vater und der Liebe zu den Brüdern, die ihrer Art nach nur von den Einzelnen persönlich erfüllt werden können. Und das wahre Heil im Reiche Gottes, auf das Jesus die hoffenden Blicke seiner Jünger lenkt, ist ein ewiges Leben der Einzelseele. Jesus hat die jüdisch-nationale Art und Bedingtheit des messianischen Heilszustandes freilich nicht ausdrücklich bestritten, aber doch tatsächlich außer Geltung gesetzt. Denn er hat die Teilnahme am Reiche Gottes positiv abhängig gemacht von solchen persönlichen Bedingungen, welche mit jüdischer Nationalität und Kultgesetzlichkeit nichts zu tun haben, sondern allgemein menschlich sein können. So hat er tatsächlich im Zusammenhang mit dem Personalismus seines Evangeliums den Universalismus des Christentums begründet, wenn er ihn auch nur in wenigen seiner uns überlieferten Aussprüche ahnend und andeutend zum Ausdruck gebracht hat (Mk. 7, 27. Lk. 13, 28—30. Joh. 10, 16. 12, 23 f. 32).

Ich brauche nicht weit auszuführen, daß dem Christentum weiterhin im großen und ganzen dieser Personalismus erhalten geblieben ist. Freilich nicht immer in seiner ursprünglichen Kraft. In

einem großen Teile der Christenheit ist er gelähmt worden durch ein stark entwickeltes Kirchentum. Wo die Ueberzeugung herrschte, daß Gott die eine, in bestimmter Weise verfaßte und funktionierende katholische Kirche zur Trägerin und Vermittlerin aller Wahrheit und alles Heiles gemacht habe und daß der einzelne Mensch nur als Glied dieser Kirche und Teilhaber an den von ihr gespendeten Sakramenten Anwartschaft auf die ewige Seligkeit gewinne, da konnte eine konventionelle äußere Kirchlichkeit, bei der das persönliche Geistesleben der Einzelnen wesentlich unbeteiligt blieb, als genügende und normale christliche Frömmigkeit erscheinen. Doch auch im Katholizismus hat dieses Kirchentum den religiösen Personalismus nicht ganz ertötet. Einzelne große christliche Persönlichkeiten, wie Ambrosius und Augustinus und im Mittelalter Bernhard von Clairvaux, haben trotz ihres Katholizismus nicht nur bei sich selbst eine ganz persönliche Art der frommen Gottesgemeinschaft erstrebt und erlebt, sondern haben ihrer persönlichen Religiosität auch einen so beredten und wirksamen Ausdruck zu geben vermocht, daß dadurch Jahrhunderte hindurch immer wieder das persönliche Frömmigkeitsleben Anderer angefacht wurde. In der ganzen Mystik des Mittelalters stellt sich uns eine solche von den einzelnen christlichen Persönlichkeiten gesuchte und erlebte Gottesgemeinschaft dar. In der Reformation ist dann die Beziehung des Heiles und der Forderungen des Christentums auf die Einzelpersönlichkeit und die Inanspruchnahme des persönlichen Geisteslebens durch die rechte christliche Frömmigkeit gegenüber jenem katholischen Kirchentum und der in ihm geduldeten und gepflegten unpersönlichen Frömmigkeit zu prinzipieller Geltung gebracht.

Aber wir wollen jetzt nicht von diesem Personalismus des Christentums handeln, sondern wollen nach dem Verhältnis des Christentums zum Individualismus im engeren Sinne fragen. Es ist begrifflich möglich, daß jener religiöse Personalismus als charakteristisch für das Christentum anerkannt wird, während dabei doch die individuelle Besonderheit der einzelnen Personen unberücksichtigt bleibt und gar eine besondere Wertschätzung und Pflege des Individuellen aus christlichen Motiven grundsätzlich bekämpft wird.

3.

Sind uns von Jesus irgendwelche Aeußerungen überliefert, die zu diesem Problem des Individualismus im Christentum in Bezieh-

ung stehen? Er richtet sein Evangelium vom Reiche Gottes als ein und dasselbe gleichmäßig an alle seine Hörer. Er zeigt ihnen das gleiche Gottesheil und stellt an sie die gleichen Forderungen. Nimmt er etwa auch auf die Tatsache und die Bedeutung der individuellen Verschiedenheit der Menschen bei der Aufnahme dieser Heilspredigt oder bei der Ausführung der Gerechtigkeit des Reiches Gottes Bezug? Ja, in einigen Fällen. Er tut es in der Säemannsparabel, wo er auf die verschiedene Art der Empfänglichkeit der Hörer für das „Wort“ hinweist, auf die verschiedenen Gründe, aus denen bei ihnen das Wort trotz anfänglicher bereitwilliger Aufnahme unfruchtbar bleibt, und auf den verschiedenen Fruchtertrag, d. h. auf den verschiedenen Grad der guten Wirkungen des Wortes, wo es auf fruchtbaren Boden gefallen ist (Mk. 4, 3—8. 14—20). Ferner in der Parabel von den treuen Knechten, die nicht nur mit dem faulen Knechte kontrastiert werden, sondern die auch von einander durch die Zahl der ihnen anvertrauten Pfunde unterschieden sind (Mt. 25, 14—29). Es ist doch bedeutsam, daß der Begriff des „Talentes“ in dem übertragenen Sinne einer angeborenen individuellen Begabung auf ein Gleichnis Jesu zurückgeht. Auch die von Lk. (12, 47) überlieferten Sprüche: „Der Knecht, der den Willen seines Herrn kennt und doch nicht bereit gemacht und nicht nach seinem Willen getan hat, wird viele Schläge kriegen; wer ihn aber nicht kennt, jedoch getan hat, was Schläge verdient, wird wenige Schläge kriegen; von jedem aber, dem viel gegeben ist, wird viel gefordert werden, und wem viel anvertraut ist, von dem wird man noch viel mehr fordern“, — auch diese Sprüche (die in den Logia gewiß in Zusammenhang mit der Parabel von den Talenten standen) betonen ausdrücklich, daß durch den verschiedenen Grad der Einsicht und der Begabung der Einzelnen eine Verschiedenheit ihrer Verantwortlichkeit und Schuld bedingt ist. Aber man muß zugeben, daß diese Spuren individualistischer Betrachtungsweise in der Predigt Jesu verhältnismäßig sehr gering sind.

Viel bedeutender treten uns Aeußerungen eines Individualismus in den Briefen des Paulus entgegen. Paulus hat zwar eine sehr schroffe Vorstellung von der Einheitlichkeit und Unveränderlichkeit des wahren Evangeliums. Er betrachtet das Evangelium, wie er selbst es verkündigt, das Evangelium von der auf Christi Tod und Auferstehung beruhenden Gnaden- und Glaubensordnung, mit deren Aufrichtung die durch Mose gegebene Gesetzesordnung völlig

aufgehoben ist, nicht als eine durch seine individuelle Erfahrung und Auffassung bedingte Gestalt des Evangeliums, neben der auch andere Gestalten desselben berechtigt sein könnten. Sondern es gibt kein anderes Evangelium als dieses eine. Alle anderen Gestaltungen sind Verdrehungen des Evangeliums (Gal. 1, 6—10). Paulus hebt auch stark hervor, daß in der Glaubenszugehörigkeit zu Jesus Christus die Vielen eins sind (Gal. 3, 27 f.). Alle haben den gleichen Besitz göttlichen Geistes und alle haben die gleiche Aufgabe einer fortschreitenden inneren Lebenserneuerung zur vollkommenen Gottebenbildlichkeit. Dabei fallen die Unterschiede von Juden und Hellenen, Beschneidung und Vorhaut, Barbaren und Skythen, Sklaven und Freien fort, weil Christus alles in Allen ist (Kol. 3, 10 f.). Wir dürfen im Sinne des Paulus ohne Zweifel hinzufügen, daß auch die Unterschiede der Individualität bei diesem Einssein in Christo nichts gelten.

Aber trotz dieser Betonung der Einheitlichkeit des rechten Glaubens und Lebens bei den Vielen hat Paulus doch einen feinen Sinn für die tatsächliche individuelle Verschiedenheit der Menschen behalten und hat er dem Gedanken, daß diese individuelle Verschiedenheit auch im Christentum eine wichtige Rolle spielt und berücksichtigt werden muß, wiederholt einen bemerkenswerten Ausdruck geliehen. Er kennt eine Mannigfaltigkeit der Charismen in der christlichen Gemeinde. Durch denselben Gottesgeist ist dem einen Christen das eine, dem anderen ein anderes Charisma verliehen (1. Kor. 7, 7. 12, 4—12. Röm. 12, 6). Diese Mannigfaltigkeit bedeutet für ihn nicht eine Beeinträchtigung der inneren Einheit der christlichen Gemeinde; sondern an ihr zeigt sich nur, daß diese Einheit die eines lebendigen Organismus ist, in welchem verschiedene Glieder einander ergänzen (1. Kor. 12, 12—30. Röm. 12, 4 f.). Die eine große Aufgabe der Christen, in der sie das ganze Gesetz, das Gesetz des Messias (Gal. 6, 2) erfüllen, die Liebespflicht, wird durch die Mannigfaltigkeit dieser individuellen Begabung nicht gehindert, sondern vielmehr in besonderer Weise ermöglicht und angeregt (1. Kor. 12 und 14). Wie Paulus es als seine Pflicht betrachtet, seine eigene Wirksamkeit seiner ganz individuellen Begabung gemäß zu gestalten, so fordert er auch von den anderen Christen, nicht nur von den Gemeindeleitern, sondern von allen Gemeindegliedern, daß jeder Einzelne sich gemäß seinem individuellen Charisma betätige und in seiner Wirksamkeit begrenze (1. Kor. 3, 5—15. Röm. 12, 3—8).

Deutlich bewußt ist dem Apostel auch die individuelle Verschiedenheit der Urteilskraft (νοῦς) und der sittlichen Erkenntnis, des Pflichtbewußtseins (συνείδησις). Er wünscht zwar, daß die verschiedenen Christen eines und desselben Urteils seien (1. Kor. 1, 10. Phil. 2, 2) und alle die gereifte Erkenntnis gewinnen, in welcher sie „das Verschiedene zu beurteilen", d. h. die Verschiedenheit der jeweils vorliegenden Verhältnisse und Aufgaben richtig zu würdigen imstande sind (Röm. 12, 2. Phil. 1, 9 f.). Aber er weiß doch, daß bei den Christen tatsächlich die Erkenntnis und Urteilsfähigkeit gerade auch mit Bezug auf religiös-sittliche Fragen nicht gleichmäßig entwickelt ist und sich nicht in übereinstimmenden Urteilen über das, was Pflicht und was Unrecht ist, äußert. Es gibt bei Christen einen Mangel an christlicher Erkenntnis und ein schwaches Gewissen (1. Kor. 8, 7—12. Röm. 14). Paulus zieht hieraus nicht die Folgerung, daß dieser unsichere, unvollkommene Faktor des individuellen Urteils und Gewissens für die Christen keine maßgebende Bedeutung haben dürfe. Sondern umgekehrt: er betont sowohl der Korinthergemeinde wie der Römergemeinde gegenüber, daß das individuelle Urteil und Gewissen für das christliche Verhalten der Einzelnen entscheidende Bedeutung haben müsse. Jeder solle in seiner eigenen Ueberzeugung feststehen und das abweichende Urteil des Anderen, auch wo er es als auf einem nur schwachen Glauben beruhend erkennt, respektieren. Denn jeder Einzelne ist schließlich im Endgerichte für sich selbst verantwortlich (Röm. 14, 10—12). Man verleitet den Anderen zur Sünde, wenn man ihn dazu veranlaßt, etwas in Widerspruch zu seinem individuellen Pflichturteil, in Widerspruch zu seiner individuellen Glaubensüberzeugung, ob sie gleich schwach ist, zu tun (1. Kor. 8, 9—12. Röm. 14, 13—23). Paulus ist gewiß, daß trotz dieser individuellen Verschiedenheit des christlich-sittlichen Urteils und des entsprechenden praktischen Verhaltens der einzelnen Christen eine Einheitlichkeit der Christengemeinde vorhanden ist: denn alle sind doch eins in ihrer Zugehörigkeit zu Christus und durch ihn zu Gott, eins in ihrem Danke an Gott (Röm. 14, 6—9). Es ist ein sehr großzügiger Individualismus, den Paulus in diesen Abschnitten des ersten Korinther- und des Römerbriefes vertritt.

Man kann nicht sagen, daß dem Christentum weiterhin die Notwendigkeit eines solchen Individualismus bewußt geblieben wäre. Durch die Ueberzeugung von dem objektiven Offenbarungscharakter des Christentums, von der absoluten Wahrheit der christlichen Er-

kenntnis und der gleichmäßig verpflichtenden Bedeutung des christlichen Gesetzes wurde die Wertung des individuellen Faktors beim christlichen Glauben und Leben zurückgedrängt. Je mehr sich das Christentum als katholische Kirche konsolidierte, die für ihre Institutionen als für sichere Garantien der christlichen Wahrheit und des christlichen Heiles höchste Autorität in Anspruch nahm, desto weniger blieb für die individuelle Mannigfaltigkeit des christlichen Denkens und Lebens Raum und Recht. In der katholischen Kirche soll nur das eine Dogma der Kirche in der kirchlichen Auffassung gelten. Alle abweichenden Auffassungen werden als willkürlich, häretisch, verdammt. Was die christliche Lebensführung anlangt, so werden freilich zwei mögliche Formen derselben anerkannt: die asketisch-mönchische und die weltförmige Lebensweise. Die Zulassung auch dieser letzteren ist ohne Zweifel eine Konzession an die Tatsache, daß die verschiedenen Menschen zur Askese verschieden disponiert sind. Schon die Didache hat diese Konzession gemacht in ihrer Forderung: „Wenn du das ganze Joch des Herrn zu tragen vermagst, wirst du vollkommen sein; vermagst du es aber nicht, so tue, was du kannst; betreffs der Speise aber nimm auf dich, was du kannst" (6, 2 f.). Aber eine Konzession an den eigentlichen Individualismus liegt hierin doch nicht vor. Die asketische Lebensweise soll gleichmäßig als Ideal für alle gelten, und wer sich zu dieser idealen Lebensweise entschließt, hat in ihr seine Pflicht und seine Vollkommenheit ohne alle weitere Rücksicht auf seine individuelle Art und Disposition.

Die katholische Kirche ist dem Individualismus immer prinzipiell abhold geblieben. In allem, was den Glauben und die Sittlichkeit anbelangt, fordert sie eine Unterwerfung unter die Autorität der Kirche mit Zurückstellung der individuellen Ansichten und Neigungen. Das Tridentinum hat ausdrücklich, um unverschämte Geister in ihre Schranken zu weisen, formuliert, daß keiner in Sachen der Glaubens- und Sittenlehre die heilige Schrift nach seiner eigenen Auffassung auslegen darf. Der heiligen Mutter Kirche allein steht es zu, über den rechten Sinn und die Auslegung der heiligen Schriften zu entscheiden [1]). Der Glaube, den die katholische Kirche fordert, ist die gehorsame Zustimmung zur katholischen Kirchenlehre, eine Zustimmung, welche unabhängig davon ist, ob der Inhalt der Kirchenlehre dem Glaubenden verständlich und einleuch-

1) Sessio IV, 2. Decr. de editione et usu sacrorum librorum.

tend, oder widersinnig und unvernünftig erscheint, unabhängig davon, ob die Theologie den ganzen Inhalt der Kirchenlehre als ein großes System beweisbarer, notwendiger Wahrheiten zu deduzieren vermag, wie es sich die realistische Scholastik zutraute, oder ob die Theologie die Rationalität der Kirchenlehre und den notwendigen inneren Zusammenhang ihrer einzelnen Glieder in Zweifel zieht, wie es der Scotismus tat. Deshalb erscheint der katholischen Auffassung als für den einzelnen Christen genügend eine solche fides implicita, in welcher der Einzelne der Kirchenlehre zustimmt, ohne ihren Inhalt überhaupt zu kennen. Desgleichen bestreitet die katholische Kirche die entscheidende Bedeutung des individuellen Gewissens für die Regelung und Beurteilung des christlichen Lebens und der christlichen Pflicht. Der einzelne Christ soll als maßgebende Instanz für die Beurteilung seiner Lebensführung den Priester im Beichtstuhl anerkennen. Aber auch dieser Priester soll nicht nach Maßgabe seines individuellen Ermessens urteilen, sondern nach Maßgabe der autoritativen kirchlichen Tradition. Das ist der gute Sinn, den nach katholischer Denkweise der berüchtigte Probabilismus hat: man soll die Autoritäten befragen und gegen einander abwägen und soll nicht denken, daß gegenüber dem Urteil der Autoritäten die Stimme des eigenen Gewissens eine durchschlagende Bedeutung in Anspruch zu nehmen hat [1]).

Die Reformation war in ihrem innersten Wesen eine Auflehnung gegen dieses katholisch-kirchliche Autoritätsprinzip, gegen die prinzipielle Bevormundung des religiösen Lebens der einzelnen Christen durch die Kirche, gegen die Vergleichgültigung der persönlichen Ueberzeugung und des persönlichen Gewissens. Das reformatorische Schriftprinzip bedeutet seinem ursprünglichen Sinne nach keineswegs nur die Aufstellung der Schriftautorität für den Glauben an Stelle der Autorität der katholischen Kirche. Als Offenbarungsautorität hatte die heilige Schrift auch der katholischen Kirche immer gegolten. Aber das Neue des reformatorischen Schriftprinzips war, daß die Anerkennung dieser Offenbarungsbedeutung der heiligen Schrift verbunden wurde mit der Anerkennung des prinzipiellen Rechtes aller einzelnen Christen, auch der Laienchristen, zur Auslegung der heiligen Schrift. Denn durch diese Verbindung wurde nun die heilige Schrift von der katholischen Unterordnung unter die kirchliche Auslegungsinstanz befreit. Luther hat zuerst in seiner

1) Vgl. J. Mausbach, Die katholische Moral, 1901, S. 93 f.

Schrift an den christlichen Adel diese Befugnis eines jeglichen Christen, „nach seinem eigenen Verstand“ die heilige Schrift zu „richten“ und „sich des Glaubens anzunehmen“, d. h. selbst für sein eigenes Glaubensleben zu sorgen, als Grundsatz aufgestellt. Er hat diesem Gedanken, daß in Glaubenssachen letztlich jeder seinem eigenen Verstand und Gewissen folgen muß, wiederholt scharfen Ausdruck verliehen [1]), namentlich auch in seinen bekannten Schlußworten vor dem Reichstag in Worms. Das Prinzip der Schriftautorität und das Prinzip der Gewissensautorität waren für sein Bewußtsein Korrelate. In dieser prinzipiellen Anerkennung der Instanz des eigenen Verstandes und Gewissens beim Glaubensleben war der Keim zu einem sehr weitreichenden Individualismus im protestantischen Christentum gegeben.

Aber dieser Keim hat sich allerdings nicht schnell entwickelt. Auch Luther selbst hat aus seinem Prinzip nicht gleich die Konsequenzen gezogen, die uns naheliegend erscheinen. Er hat zwar gewußt, daß sich das Gewissen nicht zwingen läßt und daß der Glaube, der eine eigenste Ueberzeugung und ein innerstes Vertrauen sein soll, nicht jedermanns Ding ist. Wem er nicht von Gott geschenkt wird, der kann ihn nicht haben. Aber Luther hat die Tatsache, daß die beim christlichen Glaubensleben, wo es überhaupt lebendig wird, notwendig wirksamen subjektiven Faktoren: Verstand, Gewissen, Ueberzeugung, Vertrauen, bei den einzelnen Glaubenden in individuell sehr verschiedener Weise vorhanden sind und funktionieren, — er hat diese Tatsache nicht besonders betont und nicht zum Ausgangspunkt für allgemeine Grundsätze und Forderungen in individualistischer Richtung genommen. Vielmehr ist Luther, besonders infolge der Eindrücke, die er von den Willkürlichkeiten und Exzentrizitäten des Anabaptismus erhielt, immer mehr dazu gedrängt worden, die individuell variablen Elemente beim Glaubensleben zurückzusetzen und auszuschließen. Je mehr ihm die anabaptistische Betonung des inneren Offenbarungslichtes als ein unberechtigter Subjektivismus erschien, der die Autorität der geschichtlichen Gottesoffenbarung gefährdete, desto mehr betonte er die objektive Wahrheit und Unveränderlichkeit des geschichtlichen Offenbarungswortes, dem sich jeder Einzelne in Glaubensgehorsam zu beugen habe.

1) Vgl. die von P. Tschackert, Die Entstehung der lutherischen u. der reformierten Kirchenlehre, 1910, S. 50 zusammengestellten Aussprüche Luthers.

Dies ist auch weiterhin die Stellung der protestantischen Orthodoxie zum Individualismus geblieben. Sie hat zwar den Römischen gegenüber die innerlich persönliche Art, welche die christliche Frömmigkeit als ein wirkliches Glaubensleben an sich tragen muß, durchaus festhalten wollen. Aber ihr ist nicht deutlich bewußt geworden, daß bei Zurückschiebung der individuell variierenden Momente des Glaubens dieser Glaube überhaupt den Charakter einer wirklich persönlichen Ueberzeugung und eines persönlichen Vertrauens verlieren muß. Um nicht einem falschen Subjektivismus die Tore zu öffnen, hat die protestantische Orthodoxie tatsächlich doch wieder einen kirchlichen Dogmatismus zu Bestand gebracht, der in gewissen Beziehungen dem katholischen verwandt war. Um die normative Autorität der heiligen Schrift als unabhängig auch von der individuell verschiedenen Auffassung der Hörer und Ausleger erscheinen zu lassen, behauptete man, daß die heilige Schrift gemäß der ihr eignenden Durchsichtigkeit sich selbst auslege. Aber diese Behauptung stand mit der Erfahrungstatsache, daß sich dem ungemein vielseitigen Inhalte der heiligen Schrift gegenüber auch ungemein verschiedene Auffassungsmöglichkeiten ergeben, nicht in Einklang. Man konnte die individuelle Verschiedenheit bei der Auffassung und Verwertung des Schriftinhaltes tatsächlich nur soweit ausschließen, als man bestimmte autoritative kirchliche Bekenntnisse und Ueberlieferungen zu maßgebenden Normen für das Schriftverständnis machte. Gegenüber individuellen Bewegungen des Glaubenslebens, individuell bedingten Abweichungen von der einheitlichen kirchlichen Lehrordnung ist die altprotestantische Orthodoxie im großen und ganzen verständnislos und intolerant gewesen.

Im Gegensatze hierzu ist es für die geschichtlich mit dem Anabaptismus verwandten Parteien: Mennoniten, Puritaner, Independenten, Quäker, charakteristisch geblieben, daß sie das Recht und den Wert der Individualität beim Glauben prinzipiell anzuerkennen und zu schützen suchten. Sowohl in der Forderung einer Taufe bloß Erwachsener, die sich selbständig zu ihrem Glauben entscheiden können, als in dem Verzicht auf bindende Bekenntnisse und in der grundsätzlichen Toleranz gegen Andersgläubige hat sich dieser Individualismus ausgesprochen.

Ich will jetzt nicht versuchen, auch nur zu skizzieren, wie es zu dem starken Aufleben des Individualismus in der neueren Zeit gekommen ist und in welchen verschiedenen Formen er sich geäußert

und betätigt hat. Ich darf mich mit dem kurzen Hinweis darauf begnügen, daß der ganze von der Aufklärungsperiode ausgehende neuzeitliche Liberalismus bei seiner allgemeinen Tendenz auf Befreiung der Menschen aus den Fesseln überkommener Traditionen und Autoritäten notwendig verknüpft war mit einer Betonung des Rechtes und Wertes der individuellen Art und Beschaffenheit, in deren ungehemmter Bewahrung und Bewegung die einzelnen Menschen ihre Befriedigung finden. Wie sich diese individualistische Tendenz auf politischem und wirtschaftlichem Gebiete wirksam gezeigt hat, so hat sie auch auf das ethische und religiöse Gebiet allmählich wachsenden Einfluß gewonnen. Schleiermacher ist der klassische Zeuge dafür, daß diese individualistische Tendenz bei einem überzeugten Standpunkte innerhalb des Christentums und der evangelischen Kirche eine konsequente Vertretung finden kann. Daß aber der Individualismus auch zur bewußten und gereizten Feindschaft gegen das Christentum führen kann, stellt sich am drastischsten bei Nietzsche dar. Auch der Katholizismus ist vom individualistischen Einfluß nicht verschont geblieben. An dem vom gegenwärtigen Papste so energisch bekämpften Modernismus ist der Individualismus ein charakteristisches Moment.

Der moderne Theolog muß deshalb eine prinzipielle Auseinandersetzung mit den Ansprüchen des Individualismus suchen. Er muß sich Rechenschaft darüber geben, aus welchen Gründen, in welchen besonderen Beziehungen und in welchen Grenzen eine individualistische Tendenz im Christentum berechtigt und notwendig ist. Er muß wissen, wo die wichtigsten Konfliktsmöglichkeiten liegen und wie der Konflikt gelöst werden kann. Ich möchte die Grundzüge einer solchen prinzipiellen Auseinandersetzung jetzt zu geben versuchen. Ich kann mich dabei kurz fassen, weil durch alle bisherigen begrifflichen und geschichtlichen Erörterungen die aufzustellenden Grundsätze, wie mir scheint, schon wesentlich vorbereitet sind.

4.

Einerseits hat das Christentum, weil es den Wert der Einzelseele für Gott und die Notwendigkeit einer inneren Herzensfrömmigkeit so stark betont, eine in seinem Wesen begründete Tendenz zum Individualismus. Diese Tendenz braucht nicht gleich so deutlich hervorzubrechen, wie sie gelegentlich bei Paulus und Luther hervorgebrochen ist. Aber sie läßt sich doch auch nicht auf die Dauer

so verleugnen und unterdrücken, wie es im Katholizismus geschehen ist, wenigstens nicht, ohne daß dabei etwas von der wesentlichen Art und Größe des Christentums verloren ginge. Wäre das Christentum in der Hauptsache eine Religion von Riten und Mysterien, die man bloß äußerlich zu verrichten oder bloß passiv zu empfangen brauchte, so würde die individuelle Verschiedenheit der Menschen bei der christlichen Frömmigkeit keine besondere Rolle spielen. Weil es aber im Christentum auf eine Gottesgemeinschaft und Frömmigkeit persönlicher Art ankommt, auf einen Herzensglauben, auf eine Anbetung in Geist und Wahrheit, auf eine Gesinnungssittlichkeit, so müssen auch die individuellen Besonderheiten ihr Recht in der christlichen Frömmigkeit haben. Denn das menschliche Personleben existiert nun einmal nur in verschiedener individueller Ausprägung und kann in jenen innerlichen Frömmigkeitsfunktionen nur dann voll und kräftig wirksam sein, wenn es in der individuellen Eigenart der Einzelnen wirksam ist. Der Christ muß auch die individuellen Besonderheiten des Personlebens als von Gott gefügt und als an sich gut für die Menschen, d. h. als dienlich für ihre Entwicklung zu ihrer ewigen Bestimmung betrachten. Man kann nicht dieses christliche Urteil aufrecht erhalten und gleichzeitig eine möglichste Ignorierung und praktische Unterdrückung der Individualität fordern.

Andererseits ist durch das Wesen des Christentums doch eine wesentliche Beschränkung des Individualismus im Christentum bedingt.

Das Christentum ist eine geschichtliche Religion von bestimmter Eigenart im Unterschiede von anderen geschichtlichen Religionen. In Anbetracht der großen Mannigfaltigkeit der Formen, in denen das Christentum im Laufe seiner geschichtlichen Entwicklung aufgetreten ist und gegenwärtig besteht, ist es freilich nicht ganz einfach und leicht, seine Eigenart genau zu bestimmen. Aber diese Schwierigkeit darf uns nicht abhalten, anzuerkennen, daß das Christentum doch eine Eigenart hat, und es als lösbare Aufgabe zu betrachten, diese Eigenart in der Hauptsache festzustellen. In der Tat kann man nicht etwa nur aus den verschiedenen geschichtlichen Erscheinungs- und Entwicklungsformen des Christentums einen gemeinsamen charakteristischen Bestand abstrahieren; sondern es gibt auch einen geschichtlichen und doch zugleich idealen Maßstab, an dem sich bemessen läßt, ob das, was geschichtlich als Christentum auftritt, ein rechtes und gesundes Christentum ist.

Jesus hat durch das Evangelium, das er predigte, und durch die Frömmigkeit und Gottesgemeinschaft, die er in seiner Persönlichkeit und praktischen Wirksamkeit verkörperte, einen eigentümlich neuen Typus von Religion geschaffen. Dieser Typus kann mit geschichtlichem und innerem Rechte als der wesentliche Grundtypus des Christentums betrachtet werden, der bewahrt bleiben muß, wenn wirkliches Christentum bewahrt bleiben soll. Damit ist durchaus nicht eine starre Unveränderlichkeit des rechten Christentums behauptet. Das Christentum mußte sich in der Vergangenheit und muß sich auch weiterhin jedenfalls insofern bedeutsam wandeln, als es in lebendiger Beziehung steht zu gewissen veränderlichen und immer fortschreitenden weltlichen Faktoren: zur menschlichen Welterkenntnis und Kultur, zu rechtlichen und sozialen Zuständen und Ordnungen. Aber die hierdurch bedingten Wandlungen des Christentums brauchen nicht der Aufrechterhaltung jenes Grundtypus zu widerstreben. Man kann die im Verlaufe der Geschichte des Christentums auftretenden Wandlungen und Neuerungen in der Anschauungsweise und Lehre, in der Sitte und in der kirchlich-kultischen Praxis füglich daraufhin prüfen, ob sie mit der Bewahrung jenes Grundtypus vereinbar sind oder nicht. Nur so kann man ein begründetes Urteil darüber gewinnen, ob das Neue, das auf dem Boden des Christentums Bestand gewinnt und für christlich zu gelten beansprucht, eine gesunde Weiterentwicklung des Christentums ist, oder eine solche Abänderung desselben, bei welcher die Echtheit des Christentums Schaden leidet.

Diesen Grundtypus des Christentums konstituieren folgende Elemente. Erstens eine im höchsten Grade ethische Gottesanschauung. Zweitens ein Heilsvertrauen, das sich intensiv auf ein überweltliches Ziel des menschlichen Daseins, auf ein ewiges Leben in der Gottesgemeinschaft richtet und das sich doch nicht in einer bloßen Zukunfts- und Jenseitshoffnung erschöpft, sondern sich eines schon gegenwärtigen Heilsbesitzes freut, nämlich der schon gegenwärtigen Gnadengemeinschaft mit dem himmlischen Vater und der heilsamen Führung durch ihn im Erdenleben. Drittens eine praktische Frömmigkeit, welche ganz in Liebe besteht, in Liebe zu Gott und zu den Menschen als Brüdern, weil die Pflicht zu solcher Liebe aus der erfahrenen Vaterliebe Gottes folgt. Viertens eine Wertschätzung des geschichtlichen Jesus Christus als des von Gott gesandten Mittlers, dem die Christen ihre Gotteserkenntnis und Gottesgemeinschaft

verdanken, eine praktische Verwertung dessen, was Jesus der Menschheit gebracht hat. Diese vier Elemente bilden nicht ein sozusagen zufälliges Konglomerat, sondern eine organische Einheit, in welcher jedes Glied durch die anderen mitbedingt ist. Deshalb kommt auch auf die genauere Distinktion dieser vier Elemente von einander oder auf ihre breitere oder kürzere Bezeichnung wenig an. Indirekt sind in jedem dieser Elemente die anderen mitbezeichnet.

Dies gilt auch mit Bezug auf den Punkt, hinsichtlich dessen die Christen in alter und neuer Zeit besonders lebhaft einander bekämpft haben: mit Bezug auf die Würdigung der Mittlerbedeutung Jesu Christi. Darin dürften sich rechte Christen doch verständigen, daß die Würdigung Jesu Christi jedenfalls in festem Zusammenhang mit der christlichen Gottesanschauung, mit der christlichen Ueberzeugung von der ethischen Vollkommenheit Gottes stehen muß. Es ist nicht leicht und einfach, diesen Zusammenhang richtig und vollständig zu durchschauen und zum Ausdruck zu bringen. Daß in dieser Beziehung Differenzen der Christen untereinander entstanden sind und immer wieder entstehen, ist nur zu wohl begreiflich. Aber trotzdem können sie übereinstimmen nicht nur in der allgemeinen Ueberzeugung, daß überhaupt dem geschichtlichen Jesus Christus eine eigentümliche Bedeutung für das Christentum im ganzen und für das christlich-religiöse Leben jedes einzelnen Christen zuzuschreiben ist, sondern auch in der Gewißheit, daß eine bestgemeinte Würdigung dieser Mittlerbedeutung Jesu Christi, wenn sie in Widerspruch zu der von Jesus selbst verkündigten Heiligkeit und Liebe Gottes gerät, nicht als richtig christlich gelten kann.

Zum charakteristischen Wesen des Christentums gehört nun aber auch nicht etwa eine korrekte und präzise V o r s t e l l u n g oder L e h r e von jenen wesentlichen Elementen des Christentums, sondern gehört das Vorhandensein dieser E l e m e n t e s e l b s t: nicht eine Lehre von Gott und von den ewigen Heilsgütern, sondern ein lebendiges Vertrauen auf den himmlischen Vater und Trachten nach seinem Heile; nicht eine christliche Ethik, sondern ein Leben und Handeln aus Liebe zu Gott und den Menschen; nicht eine Christologie, sondern ein tatsächliches Beeinflußtsein durch Jesus, ein Wandel als Jünger Jesu in der Nachfolge Jesu. Ganz ohne irgendwelche Vorstellungen freilich können diese Elemente der christlichen Frömmigkeit nicht wohl vorhanden sein. Aber solche Vorstellungen können

sehr kindlich, naiv, unreif sein, während die praktische Frömmigkeit, auf die es ankommt, lebendig und reich entwickelt ist.

Dadurch nun, daß das Christentum diese bestimmte Eigenart im Unterschiede von anderen Religionen hat, ist es bedingt, daß dasselbe mit der individualistischen Tendenz in Kollision geraten kann. Es gibt mannigfache individuelle, in den individuellen Anlagen, Erfahrungen und Interessen der einzelnen Menschen wurzelnde Zustände religiöser und ethischer Art, welche zu der Eigenart der christlichen Frömmigkeit nicht passen. Besonders in zwei Beziehungen kann die freie Entfaltung und Bewahrung der individuellen Geistesart in Gegensatz zum Christentum geraten.

Zuerst insofern, als zum Christentum eine bestimmte Art der religiösen Ueberzeugung gehört, hauptsächlich eine Ueberzeugung von der Vaterart, der Güte und Gnade Gottes und von der Realität eines Lebens von überweltlicher ewiger Art. Wenngleich eine solche Ueberzeugung noch nicht den ganzen Begriff des christlichen „Glaubens" oder Vertrauens deckt, so kann doch dieses Vertrauen ohne die Grundlage jener Ueberzeugung, wenigstens eines elementaren Bestandes derselben, nicht bestehen. Religiöse Ueberzeugungen entstehen und entwickeln sich in großer individualistischer Verschiedenheit. Sie lassen sich ihrem Begriffe nach nicht anlernen und nicht beweisen. Sie entstehen freilich in Anknüpfung an das übrige Vorstellungsleben der Menschen, aber doch nicht in einfacher logischer Folge, sondern nur unter Mitwirkung intuitiver Momente. Diese letzteren können plötzlich auftreten und dem Individuum als etwas Außerordentliches, Neues bewußt werden. Sie können aber auch in einem fortdauernden Prozesse das übrige Vorstellungsleben begleiten und beeinflussen, ohne daß sie dem Menschen in ihrer eigentümlichen Art besonders zum Bewußtsein kommen. Aber erzwingen oder künstlich hervorrufen lassen sie sich nicht. Eben deshalb pflegen die Frommen selbst ihre Glaubensüberzeugung als ein Geschenk der Gottheit, als eine Offenbarung, mit der sie begnadigt sind, aufzufassen. So ist es auch mit der Ueberzeugung besonderer Art, welche zum Wesen des Christentums gehört. Wie sie sich bei Nichtchristen nicht erzwingen läßt, so läßt sie sich auch bei Christen, denen sie einmal eigen war, nicht mit Gewalt aufrecht erhalten. Es können sich bei Christen immer wieder individuelle religiöse Ueberzeugungen entwickeln, die von der Art des Christentums abweichen.

Man darf nun nicht, um solche Konflikte zwischen der individuellen religiösen Ueberzeugung und dem Christentum auszuschließen, das Christentum seiner geschichtlichen Eigenart entkleiden. Das geschieht, wenn man in abstraktem Individualismus fordert, daß jede individuelle religiöse Ueberzeugung, wenn sie nur echt und ernst sei, auch auf dem Boden des Christentums Platz und Recht haben müsse. Nicht nur das überzeugte Interesse rechter Christen für die Eigenart des Christentums, sondern auch der geschichtliche Wahrheitssinn bei Nichtchristen müssen gegen einen solchen individualistischen Anspruch protestieren. Man darf freilich vom christlichen Standpunkt aus auch nicht eine Verleugnung der mit der Eigenart des Christentums unverträglichen religiösen Ueberzeugungen wünschen oder gutheißen. Durch eine solche Verleugnung würde die positiv christliche Ueberzeugung, auf die es ankommt, ja doch nicht hergestellt. Man muß als Christ für unbedingte Wahrhaftigkeit bei jedweder Kundgabe religiöser Ueberzeugungen eintreten. Denn solche Wahrhaftigkeit gehört zur elementarsten sittlichen Pflicht. Man muß in rechter Würdigung des individuellen, freien, keinem Zwang zugänglichen Wesens aller religiösen Ueberzeugung auch die von der Art des Christentums abweichenden religiösen Ueberzeugungen Anderer und ihre wahrheitsgemäßen Aeußerungen respektieren. Aber man muß solche religiöse Ueberzeugungen, welche man als zu der Eigenart des Christentums nicht passend erkennt, auch mit aller Deutlichkeit als nichtchristlich charakterisieren. Und man muß als überzeugter Christ im Interesse des echten Christentums die nichtchristlichen Elemente aus dem Christentum auszuscheiden und den falschen Schein der Christlichkeit, mit dem sie etwa auftreten, zu zerstören suchen.

Das Christentum erhebt freilich den Anspruch, die universale Menschheitsreligion zu sein. Aber man darf nicht, um den Universalismus des Christentums in möglichster Breite festhalten zu können, den Begriff des Christentums so erweitern, daß Christentum mit Religion oder Religiosität im allgemeinen gleichbedeutend wird. Der Universalismus des Christentums bedeutet, daß sich das Christentum ohne nationale oder andere partikulare Schranken an alle Menschen als solche, an sie als Träger geistig-ethischer Veranlagung wendet, um sie zu einer rechten Entwicklung dieser Veranlagung auf das Ziel wahrhafter Gotteskindschaft hin zu führen. Bei allen Menschen, welche eine normale geistig-ethische Veranlagung haben,

kann die Predigt des christlichen Evangeliums inneren Widerhall und Verständnis finden. Sie kann diesen Erfolg haben. Aber mit Sicherheit und Notwendigkeit tritt er nicht ein, weil eben die individuelle religiöse Ueberzeugung frei entsteht und nicht erzwungen werden kann. Deshalb ist das Christentum trotz seiner Universalität doch nicht für alle Individuen gleichmäßig zugänglich. Der Grundgedanke der Säemannsparabel Jesu behält immer seine Wahrheit. Wir haben die individuelle Unempfänglichkeit für das Evangelium auch keineswegs immer als eine schuldvolle Verschlossenheit zu beurteilen.

Von einer unumwundenen Anerkennung des Gedankens, daß das Christentum nicht mit jedweder Art individueller religiöser Ueberzeugung vereinbar ist, darf man sich auch nicht abhalten lassen durch die Erkenntnis, daß es ungemein schwierig ist, zwischen dem, was sich mit der Eigenart des Christentums noch verträgt und dem, was mit ihm unvereinbar ist, genau die Grenze zu ziehen. Die Schwierigkeit ist nicht nur deshalb so groß, weil man in der Definition dessen, was zur Eigenart des Christentums gehört, auseinandergehen kann und weil es — nach evangelischer Auffassung wenigstens — keine unfehlbare Instanz gibt, diese Streitfrage zu entscheiden. Sondern die Schwierigkeit wird besonders dadurch gesteigert, daß die Individuen gerade in ihren religiösen Ueberzeugungen keineswegs immer konsequent und einheitlich sind. Es gibt ungemein viel unklare Vermischung christlicher Ueberzeugungselemente mit nichtchristlichen, Uebergänge von christlicher Ueberzeugung zu nichtchristlicher Anschauungsweise, wo sich scharfe Grenzscheiden nicht feststellen lassen. Dazu kommt, daß die christliche Ueberzeugung nicht das Ganze der christlichen Frömmigkeit ausmacht, sondern nur ihre Grundlage bildet. Die christliche Frömmigkeit selbst besteht in einem der christlichen Ueberzeugung entsprechenden frommen Leben und Verhalten. Auch in dieser Beziehung gibt es bei den einzelnen Individuen große Inkongruenzen und Inkonsequenzen. Sehr wichtige christliche Ueberzeugungen können mit einer sehr unchristlichen Lebensführung zusammenbestehen. Es kann aber auch ein Leben und praktisches Verhalten, das tatsächlich stark durch Jesus beeinflußt ist und den Forderungen Jesu entspricht, mit weitgehender Skepsis gegenüber christlichen Ueberzeugungen verbunden sein. Wer kann in solchen Fällen scharf das Christliche vom Nichtchristlichen abgrenzen? Wer kann genau abwägen, ob in einer unklaren und komplizierten

individuellen Frömmigkeit die christlichen Elemente überwiegen oder ob sie nur eine nicht bedeutsam ins Gewicht fallende Zugabe zum Nichtchristlichen sind? Man wird aus der Erkenntnis dieser Schwierigkeit die praktische Folge ziehen, daß man als Christ in der Beurteilung der Christlichkeit anderer Menschen sehr zurückhaltend sein muß. Keinem, der selbst Christ sein will, wird man das Christsein nur deshalb absprechen dürfen, weil man bei ihm religiöse Ueberzeugungen feststellt, die man nach eigenem bestem Urteil nicht für christlich erachten kann. Aber durch diese große Schwierigkeit, bei den einzelnen Individuen zwischen Elementen christlicher und nichtchristlicher Ueberzeugung zu unterscheiden, wird die Richtigkeit des prinzipiellen Urteils, daß sich das Christentum gemäß seiner geschichtlichen Eigenart nicht mit jedweder Art von individueller religiöser Ueberzeugung verträgt, schlechterdings nicht aufgehoben oder eingeschränkt. Und wenn in vielen Fällen jene Unterscheidung schwer oder unmöglich ist, so ist doch auch in unendlich vielen Fällen leicht und unzweifelhaft festzustellen, daß gewisse Ueberzeugungen, denen ein allgemein religiöser Charakter nicht abzusprechen ist, mit der charakteristischen Art des geschichtlichen Christentums nicht in Einklang stehen.

Noch in einer zweiten Beziehung kann die freie Entfaltung der individuellen Art in Widerspruch zum Christentum geraten. Zum Wesen des Christentums gehört gemäß seiner spezifisch ethischen Gottesanschauung die Forderung intensiver, uneingeschränkter Liebe als praktischer Frömmigkeitserweisung. Nun bietet dem Menschen gerade seine individuelle Art mit allen den besonderen Anlagen und Tendenzen, Sympathien und Antipathien, die sie einschließt, sehr starke und fortdauernde Anreizungen zu lieblosem, selbstsüchtigem Verhalten, Anreizungen dazu, die in den individuellen eigenen Anlagen begründete Ueberlegenheit über andere Menschen für sich auszunutzen und dasjenige bei den Anderen, was der eigenen Art und Neigung widerspricht, nach Möglichkeit zu unterdrücken. Die christliche Liebespflicht schließt die Pflicht zur Bekämpfung aller derartiger in der individuellen Art wurzelnden Anreizungen zur Selbstsucht in sich. Vollends steht die christliche Liebespflicht in konträrem Gegensatz zu dem prinzipiellen Individualismus, gemäß welchem man die Erhaltung, Entfaltung und praktische Durchsetzung seiner eigenen individuellen Art, seiner individuellen Triebe und Tendenzen, zum leitenden Prinzip seines Wollens und praktischen Verhaltens

macht. Das Christentum stellt dem Ideal der rücksichtslosen Entfaltung der eigenen Individualität entgegen das Ideal des ausgebildeten Liebescharakters, d. h. einer solchen konstanten Liebesgesinnung, bei welcher alle einzelnen Willensstrebungen und Handlungen durch die einheitliche Tendenz auf möglichst umfassende Erfüllung der Liebespflicht zusammengehalten und alle von außen oder innen kommenden Reizungen zur Verletzung dieser Liebespflicht leicht und sicher überwunden werden. Das Herrschen einer solchen Liebesgesinnung involviert also eine stete Beherrschung auch der individuellen Anlagen und Neigungen.

Eine solche durch die Liebespflicht bedingte Einschränkung des Individuellen ist etwas ganz Anderes als eine asketische Unterdrükkung der natürlichen Individualität als solcher, weil dieses Natürliche als an sich schlecht betrachtet wird. Die im Christentum geforderte ethische Beherrschung und Einschränkung des Individuellen steht nicht in Widerspruch zu der christlichen Ueberzeugung, daß alles in der Welt, auch die Naturwelt und auch die natürlich gegebene Individualität des Menschen, von Gott kommt und als Gottes Werk gut ist. Wohl aber entspricht sie der christlichen Wertabstufung zwischen dem bloß Weltlichen und dem Ewigen, zwischen dem naturhaft gegebenen und dem ethischen Wesen des Menschen. Das naturhafte weltliche Sein ist nach christlicher Anschauungsweise nicht das höchste Sein und ist nicht um seiner selbst willen da. Es soll der Entwicklung eines höheren, zur Ewigkeit bestimmten Wesensbestandes im Menschen dienen. Jede Verletzung der ethischen Liebespflicht stört die Reinheit und Gesundheit dieses höheren Wesensbestandes. Auch die glänzendste Entfaltung aller übrigen Anlagen des Menschen würde dann, wenn sie mit einer Beeinträchtigung und einem Verluste dieser seiner höchsten Wesensanlage erkauft würde, tatsächlich nicht ein Gewinn, sondern ein schlimmster Schaden für den Menschen sein (Mk. 8, 35—37. 9, 42—47).

5.

Unsere bisher gewonnene Erkenntnis, daß das Christentum nicht mit jedweder Art und Entfaltung der Individualität vereinbar ist, bedeutet nun doch keineswegs, daß das Christentum, wenn es sich in seiner geschichtlichen Eigenart erhalten soll, nur eine Uniformität des religiösen Lebens erzeugt und erträgt. Vielmehr läßt das Chri-

stentum trotz der Schranken, die es dem Individualismus zieht, der Entfaltung und Betätigung der Individualität noch weiten Spielraum. Und es schließt auch positive Motive zu einem bewußten Streben nach Entfaltung und Betätigung der Individualität in sich.

Zu den individuellen Elementen, die auf dem Boden des Christentums Raum zu freiester und vielseitigster Bewegung haben, gehören zuerst die Gefühle, welche zur christlichen Frömmigkeit antreiben und welche die christliche Frömmigkeit fortdauernd begleiten, ihr die Lebendigkeit und Wärme gebend, ohne welche sie erstürbe und nur eine Scheinexistenz führte. Es sind Gefühle, in denen der Mensch die Schalheit und Nichtigkeit des Lebens bloß in der Welt und bloß für die Welt und andererseits die Kraft und die Seligkeit eines Lebens in der Gemeinschaft mit Gott empfindet; Gefühle, in denen er etwas von der Heiligkeit und der Liebe Gottes, von der Erhabenheit und Bedeutsamkeit des Waltens Gottes in der Welt und im Menschengeschlechte, von dem absoluten Werte unsichtbarer, ewiger Güter, von der Majestät der heiligen Forderungen Gottes spürt; Gefühle von innerer Demütigung und Erhebung beim Hören des Evangeliums Jesu und beim Anschauen seines Lebens und Todes. Aber in wie individuell verschiedener Stärke, Deutlichkeit und Dauer treten die Gefühle dieser Art bei den einzelnen Christen auf! Die Gefühle der Menschen werden angeregt durch Erlebnisse und Eindrücke, die von außen her auf sie wirksam werden. Welche Mannigfaltigkeit haben die individuellen Lebenserfahrungen, durch welche die Christen zum Suchen Gottes, zum Vertrauen auf seine Gnade und Vaterliebe getrieben werden! Wie verschieden sind die Anlässe und Umstände, in denen ihnen das Bild und die Predigt Jesu eindrucksvoll nahetritt! Zu den Gefühlsmomenten, die in den Christen als Frömmigkeitsmotive wirken, gehört besonders auch die Gewissensnot über die eigene Sünde, über das schuldvolle Zurückgebliebensein hinter der von Gott gestellten Pflicht. Das hängt mit der ethischen Art der Gottesanschauung des Christentums und der Höhe und dem Ernste der ethischen Aufgabe, die das Christentum dem Menschen stellt, zusammen. Aber in wie verschiedenem Grade, in wie verschiedener Beziehung empfinden die Individuen je nach dem Stande ihrer religiös-sittlichen Entwicklung und Einsicht und je nach der Art und Größe der Sünde, deren sie sich bewußt werden, die Gewissensnot, welche sie zum Ver-

langen nach der Vergebungsgnade Gottes treibt! Die Forderung eines ganz gleichartigen Sündengefühls bei allen wäre die Forderung einer Unwahrhaftigkeit, weil sie der individuellen Verschiedenheit des wirklichen Sündigseins und der Sündenerkenntnis der Einzelnen nicht Rechnung trüge.

In individuell sehr verschiedener Weise sind ferner die Phantasie und das Denken bei der christlichen Frömmigkeit beteiligt. Der Faktor der Phantasie läßt sich von der religiösen Vorstellung nie ganz ausschalten. Denn der Fromme sucht sich den Gott, mit dem er sich in lebendigem Verkehre weiß oder wünscht, irgendwie zu veranschaulichen. Und jede solche Veranschaulichung kann nur in Bildern geschehen, welche die Phantasie gestaltet. Aber wie verschieden lebendig ist die Phantasie bei den religiösen Individuen und wie verschiedene Wege geht sie! Wie naiv und ungezügelt hilft sie dem einen zu einer farbenprächtigen Ausmalung des Bildes von der jenseitigen Welt! Und wie wird sie bei anderen in Schranken gehalten durch die mehr oder minder bewußte Einsicht, daß alle Bilder und Gleichnisse dem Wesen Gottes inadäquat sind! In wie verschiedenem Maße wirkt der Intellekt bei der Frömmigkeit der einzelnen Christen mit! In wie verschiedenem Grade empfinden die Einzelnen den Trieb, ihre religiöse Gedankenwelt zu ordnen und konsequent auszugestalten! In wie verschiedenem Maße das Bedürfnis, ihre religiösen Ueberzeugungen mit dem gewöhnlichen, sei es laienhaften, sei es wissenschaftlich ausgestalteten Welterkennen auseinanderzusetzen! Wie kann bei den Einen durch die Ausbildung und Klärung der religiösen Gedanken auch die religiöse Stimmung geweckt oder verstärkt werden! Wie können bei Anderen durch den sich vordrängenden intellektuellen Faktor die religiösen Gefühlsmomente, gesunde ebensowohl wie ungesunde, zurückgedrängt werden!

Von großer individueller Verschiedenheit ferner ist bei den einzelnen Christen die Disposition dazu, von christlichen Gefühlen und Stimmungen, Anschauungen und Erwägungen zum christlichen Wollen und tatkräftigen Handeln fortzuschreiten. Und individuell ganz verschieden gestalten sich für die Einzelnen die Aufgaben, auf die sie ihr christliches Wollen und Handeln zu richten haben. Einheitlich gilt für alle die Liebespflicht. Aber die Verwirklichung dieser allgemeinen Pflicht muß im einzelnen Fall von Jedem in individueller Weise geschehen, je nach seinen individuellen Kräften und

Anlagen und Mitteln und je nach den besonderen äußeren Verhältnissen, in die er gestellt ist und mit Bezug auf die er zu handeln hat. Und ein Jeder ist bei dieser Bestimmung seiner individuellen Einzelpflichten schließlich auf sein Gewissen angewiesen, das auch wieder mit sehr verschiedener Lebhaftigkeit sich regt und in der Beurteilung dessen, was pflichtmäßig ist und was pflichtwidrig, bei den Einzelnen sehr differiert.

Man kann wohl drei Haupttypen individueller Frömmigkeit im Christentum unterscheiden, je nach der individuellen Geneigtheit der einzelnen Christen dazu, das Gefühl oder den Intellekt oder das praktische Wollen und Handeln bei ihrer Frömmigkeit vorwalten zu lassen. Der gefühlsmäßige Typus tritt uns bei den Mystikern alter und neuer Zeit entgegen; der intellektuelle Typus bei Vertretern der Orthodoxie ebenso wie bei Rationalisten: der praktische Typus bei den Helden und Heldinnen der christlichen Liebesarbeit. Die extreme Ausgestaltung dieser Typen, wo durch die Vorherrschaft des Gefühls oder des Intellekts oder des praktischen Wollens im Frömmigkeitsleben die anderen psychischen Funktionen ganz in den Hintergrund gedrängt werden, bedeutet immer eine fehlerhafte Einseitigkeit und Ungesundheit des Christentums. Eine christliche Frömmigkeit, die hauptsächlich in frommen Gefühlsstimmungen aufgeht, ist ebenso unvollkommen wie ein Christentum wesentlich intellektualistischer Art, oder wie ein solches praktisches Tatchristentum, welchem es an Wärme des christlichen Gefühls und an Interesse für die christlichen Anschauungen gebricht. Aber es gibt nicht nur extreme, einseitige Ausprägungen dieser Typen. Wo diese typischen Formen der individuellen Frömmigkeit maßvoll auftreten, sind sie verschiedene Nuancierungen einer und derselben wesentlichen christlichen Frömmigkeit, von denen jede auf dem Boden des Christentums ihr Recht hat. Es gibt natürlich auch eine unendliche Fülle von Uebergangs- und Mischformen dieser Haupttypen.

Man muß aber die Bedeutung dieser individuellen Verschiedenheit, die im Christentum Raum hat, auch nicht übertreiben. Sie hat ihr Gegengewicht in einer weitgehenden Einheitlichkeit des Geisteslebens der Menschen, einer Einheitlichkeit, auf der die Möglichkeit der Verständigung der Menschen unter einander und ihrer Gemeinschaft mit einander trotz ihrer Verschiedenheit beruht. Und diese Einheitlichkeit liegt gerade auch vor bei gewissen Funktionen des menschlichen Geisteslebens, die bei der christlichen Frömmigkeit

stark beteiligt sind: beim logischen Urteil und beim Gewissensurteil.

Die grundlegenden christlichen Ueberzeugungen werden ja freilich, wie wir vorher sahen, nicht in logischen Denkprozessen gewonnen. Sie beruhen auf einem intuitiven Erfassen, das sich von der reflektierenden Verstandestätigkeit unterscheidet. Aber für die Menschen, die auf dem Boden einer intuitiv begründeten christlichen Glaubensüberzeugung stehen, ergibt sich ein mannigfacher Anlaß und eine reiche Möglichkeit dazu, vom christlichen Standpunkt aus zu urteilen, Folgerungen aus ihm zu ziehen, das Verhältnis des Allgemeinen zum Einzelnen, das Verhältnis des Christlichen zum Nichtchristlichen festzustellen. Diese christlichen Urteile pflegen nun sehr verschieden auszufallen. Das liegt daran, daß die Urteilsfähigkeit der Individuen verschieden entwickelt ist und daß die Faktoren, die für die Beurteilung in Betracht kommen, von den Urteilenden nicht gleichmäßig durchschaut oder nicht mit gleichem Werte in Rechnung gesetzt werden. Dennoch wissen wir, daß die logischen Gesetze, nach denen die einzelnen Menschen denken, gemäß ihrer aprioristischen Grundlage bei allen Menschen die gleichen sind und daß sich nach diesen Gesetzen aus denselben Voraussetzungen bei den verschiedenen Menschen dieselben Schlußfolgerungen ergeben müssen. Eben weil wir diese prinzipielle Gleichartigkeit des menschlichen Denkens voraussetzen, können die in christlicher Erkenntnis fortgeschrittenen Christen Andere im Christentum zu belehren und durch ihre Lehre zu fördern suchen und können wir auch mit den Vertretern abweichender religiöser Anschauungen durch Aussprache und Darlegung unserer Gründe zu einer Verständigung gelangen.

Ebenso verhält es sich mit dem Gewissen. Wie ich vorher schon sagte, zeigen die Gewissensurteile der Christen im Einzelnen vielfach wesentliche Differenzen. Dennoch hat die Gewissensforderung in ihrem aprioristischen Grundbestande bei den verschiedenen Menschen einen und denselben Sinn. Nur wegen der Undurchsichtigkeit der für die Bestimmung der sittlichen Pflicht in Betracht kommenden Verhältnisse und wegen des großen Einflusses autoritativer Ueberlieferungen auf das Gewissen kann das Gewissensurteil trotz seiner Einheitlichkeit bei den Menschen so differieren, wie es tatsächlich der Fall ist. Aber wo wir es mit solchen Differenzen zu tun haben, setzen wir doch mit Recht voraus, daß bei rechter

Klärung der Einsicht in die ganze Summe der Verhältnisse das christliche Gewissen der verschiedenen Menschen nur in einem und demselben Sinne entscheiden wird. Gemäß dieser Voraussetzung rechnen wir darauf, daß ein rechtes christlich-sittliches Zeugnis und Beispiel der Einen in dem sittlichen Bewußtsein der Anderen immer Verständnis und Widerhall findet.

Wegen dieser wichtigen Einheitlichkeit, die das Geistesleben der verschiedenen Menschen trotz aller individuellen Unterschiede besitzt, wird auch die Gemeinschaft der Christen unter einander durch die individuellen Verschiedenheiten nicht ausgeschlossen. Diese individuellen Verschiedenheiten sind überhaupt nicht nur als Störungen oder wenigstens Gefährdungen des Gemeinschaftslebens aufzufassen. Dann bliebe immer das Ideal bestehen, sie möglichst zu nivellieren, damit die aus christlicher Liebe zu erstrebende brüderliche Gemeinschaft der Christen zu desto vollerem oder gesicherterem Bestande kommen könnte. Aber gerade die Mannigfaltigkeit kann auch für die Gemeinschaft, nämlich für eine Liebesgemeinschaft, förderlich sein. In diesem Sinne können wir als Christen die Tatsache der individuellen Verschiedenheit der Menschen als eine heilsame, auch dem Zwecke des Reiches Gottes dienliche Ordnung Gottes verstehen: durch sie ist den Menschen eine Fülle von Möglichkeiten und Antrieben zu wechselseitiger Ergänzung und Bereicherung in liebevollen Diensten für einander gegeben. So können wir es gerade auch als eine christliche Pflicht betrachten, die individuellen Kräfte, Anlagen und Interessen gehörig auszubilden, so daß sie zu rechten Hilfen für die Ausübung der einen großen, christlichen Liebespflicht werden. Das ist dann ein rechter christlicher Individualismus. Was Paulus in 1. Kor. 12—14 über den Wert der mannigfachen individuellen Gaben bei ihrer Unterordnung unter die Liebespflicht und ihrer Verwendung im Dienste der Liebe gesagt hat, das bleibt eine fortdauernde Wahrheit und Mahnung für das Christentum.

6.

Zum Schluß nun noch kurz die Frage: Welche Folgerungen und Aufgaben ergeben sich aus der gewonnenen Erkenntnis für die christliche Theologie und die Kirche?

Zuerst: für die Theologie. Wenngleich es der systematischen Theologie obliegt, das Verhältnis des Christentums zum Indi-

vidualismus prinzipiell zu untersuchen und wenngleich sie bei dieser Untersuchung den positiven Wert des individuellen Momentes in der christlichen Frömmigkeit kräftig betonen muß, so ist es doch nicht Aufgabe dieses Zweiges der theologischen Wissenschaft, eine individualisierende Darstellung des Christentums zu geben, d. h. mit möglichster Vollständigkeit die verschiedenen individuellen Ausprägungen des Christentums vorzuführen. Wegen der unendlichen Mannigfaltigkeit der möglichen individuellen Gestaltungen wäre eine solche Aufgabe von vornherein unlösbar. Was man geben könnte, wäre ein ganz unzulängliches Fachwerk, welches der wirklichen Art und Bedeutung des Individuellen nicht gerecht werden könnte. Eine individualisierende Dogmatik wäre genau so verfehlt wie eine kasuistische Ethik. Die wissenschaftliche systematische Bearbeitung der christlichen Lehre muß sich meines Erachtens grundsätzlich darauf beschränken, diejenigen Elemente der christlichen Glaubensanschauung, welche zum wesentlichen Grundbestand alles Christlichen gehören, hervorzuheben, ihre innere Notwendigkeit im Christentum und ihren organischen Zusammenhang mit einander darzutun und Angriffen und Zweifeln gegenüber ihre Berechtigung zu begründen. Sie kann nur ein einziges Ideal rechter christlicher Ueberzeugung, rechter christlicher Frömmigkeit, rechten christlichen Charakters zeichnen. Das muß ein für alle Christen gemeinsam und fortdauernd gültiges Ideal sein. Wieweit es dem Systematiker gelingt, dieses einheitliche Ideal richtig herauszuarbeiten, ist eine zweite Frage. Jedenfalls erstreben muß er es. Nur darf diese systematische Darstellung dessen, was das Wesentliche und Notwendige in allem Christentum ist, nicht den Sinn haben oder den Schein erwecken, daß damit alle individuelle Mannigfaltigkeit im Christentum ausgeschlossen werden soll. Im Gegenteil: diese Mannigfaltigkeit muß ausdrücklich vorbehalten werden. An geeigneten Punkten muß gezeigt werden, daß beim Festhalten an dem für alle Christen gemeinsam gültigen Wesentlichen im Christentum doch Raum für eine reiche Individualisierung bleibt: für eine individuelle Auffassung Gottes und Gestaltung des persönlichen Verhältnisses zu ihm; für ein individuelles Erlösungsbedürfnis; für eine individuelle Wertung und Verwertung Jesu Christi; für einen individuellen Heilsprozeß; für eine individuelle Charakterbildung und Pflichterfüllung. Aber es ist etwas Anderes, den Hinweis auf solche mögliche Individuali-

sierung auch mit Beispielen zu illustrieren, oder den Anspruch auf eine irgendwie erschöpfende Darstellung dieser individuellen Gestaltungen des Christentums zu erheben.

Zu reicher Entfaltung kann die individualisierende Betrachtungsweise kommen in der Kirchengeschichte. Hier muß es einen großen Unterschied machen, ob man die tatsächlich so große individuelle Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Ausgestaltungen des christlichen Denkens, Strebens und Lebens mit dem Vorurteil betrachtet, daß solche Mannigfaltigkeit eigentlich, bei einem idealen Zustande des Christentums, nicht dasein dürfte, daß sie der Ausfluß eines eigentlich unberechtigten Subjektivismus ist, oder ob man sie als eine normale und für die Entwicklung des Christentums heilsame Erscheinung auffaßt. Schon in der neutestamentlichen Literatur tritt uns das Christentum in höchst bemerkenswerter Mannigfaltigkeit entgegen. Man kann bemüht sein, sie durch künstliche Harmonisierung möglichst wegzudeuten. So geschah es früher besonders wegen der Inspirationstheorie, die sich mit der Anerkennung einer irgendwie bedeutsamen Verschiedenartigkeit des Schriftinhaltes innerlich nicht reimte. Aber man kann diese Mannigfaltigkeit im Neuen Testament auch in ihrer individuellen Bedingtheit würdigen und sich des deutlich bemerkbaren Einflusses des individuellen Faktors auf die Gestaltung schon des Christentums der Urzeit besonders freuen. Ohne Zweifel ist diese individualisierende Betrachtung des Neuen Testaments wahrer und fruchtbarer als jene harmonisierende. Das in seiner individuellen Mannigfaltigkeit gewürdigte apostolische Christentum kann der gegenwärtigen Christenheit viel mehr sagen als jenes harmonisierte. Ebenso verhält es sich mit der Auffassung der der weiteren Geschichte des Christentums zugehörigen christlichen Persönlichkeiten, Zustände und Entwicklungen. Es ist eine unzulängliche Betrachtungsweise, wenn der Historiker den Reichtum der christlichen Lebensformen und Entwicklungen in der Kirchengeschichte nur aus der Bedingtheit einerseits durch nationale und kulturelle zeitgeschichtliche Zustände und Einflüsse, anderseits durch die konfessionellen Differenzen zu begreifen sucht. Er muß daneben immer den individuellen Faktor in seiner die geschichtlichen Erscheinungen unendlich differenzierenden, überall neue Ansätze, neue Wendungen hervorbringenden Bedeutung würdigen.

Das Allerwichtigste ist aber freilich, daß in der Kirche der

Gegenwart die prinzipielle Wertschätzung des Individuellen praktisch zur Geltung kommt. Das geschieht zunächst dadurch, daß die Organe der Kirche bei ihrer auf die Erhaltung, Belebung und Fortpflanzung des Christentums abzweckenden Arbeit, wo sie es mit den einzelnen Menschen zu tun haben, also speziell bei der Seelsorge und Erziehung, recht zu individualisieren wissen. Sie müssen liebevoll auf die individuellen Bedürfnisse, Stimmungen und Strebungen der Einzelnen eingehen und ein tolerantes Verständnis für die individuell bedingte Art des religiösen Lebens haben, auch wo dieselbe von ihrer eigenen recht verschieden ist. Dazu aber muß kommen, daß die Organe der Kirche bei den Funktionen, die sich auf die Leitung, Ordnung und Entwicklung der kirchlichen Gemeinschaft im ganzen beziehen, über dem Interesse an der Einheitlichkeit der Gemeinschaft nicht die Tatsache und den Wert der individuellen Verschiedenheit des religiösen Lebens übersehen, vielmehr grundsätzlich einer freien Bewegung des individuellen Frömmigkeitslebens soweit Spielraum lassen, wie es bei Wahrung der Eigenart des Christentums nur irgend möglich ist. Dabei werden schmerzliche Konflikte niemals ganz ausbleiben. Zum Begriff der christlichen Kirche gehört notwendig das Moment der G e m e i n s c h a f t im Christentum. Nach evangelischer Auffassung soll das nicht eine Gemeinschaft bloß der äußeren Organisation sein. Das wesentliche Gemeinschaftsband muß ein inneres sein: eine Gemeinschaft des christlichen Glaubens und des innerlichen Lebens im Geiste Christi (societas fidei et spiritus Sancti in cordibus, Apologia IV, 5). Die pflichtmäßige Sorge der kirchlichen Organe dafür, daß dieses innere Gemeinschaftsband der Kirche nicht gelöst werde, wird immer wieder in Kollision geraten mit der ebenfalls notwendigen Sorge dafür, daß dem Glauben die individuelle Art und ebendamit auch die individuelle Mannigfaltigkeit gelassen bleibe, ohne welche er kein echter und tiefer persönlicher Glaube sein kann. Irgend ein Rezept, solche Konflikte auszuschließen oder, wo sie entstanden sind, leicht zu lösen, gibt es nicht. Jedenfalls ist es verkehrt, wenn man im Interesse des Individualismus den Begriff der Kirche so weit fassen möchte, daß der Kirche ihr christlicher Charakter verloren ginge. Aber ebenso verkehrt ist es, wenn man die in der Kirche notwendige Gemeinschaft des Glaubens so uniformistisch auffaßt, daß die notwendig individuelle Art des Glaubens nicht gewürdigt bleibt.

Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben.

Von

Lic. theol. **Wilhelm Fresenius**, Stadtvikar in Frankfurt a. M.

Was Rade einmal in dieser Zeitschrift über Aufgabe und Gegenstand der systematischen Theologie in der Gegenwart gesagt hat (1910 S. 160 ff.), das stellt sich immer mehr in seiner Richtigkeit heraus: das Problem „Glaube und Geschichte" ist das Problem systematischer Religionsforschung, das dringender als jedes andere nach klarer Lösung verlangt. Das erhellt schon aus der Tatsache, daß sich die Versuche mehren, die auf irgendeine Art dieser Frage auf den Grund gehen wollen. Wenn ich nur zwei verschiedene Versuche dieser Art nennen soll: F. J. Schmidt gab 1910 seine Schrift: „Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte" (bei Diesterweg in Frankfurt) heraus und Wobbermin forderte zur scharfen Unterscheidung zwischen „Geschichte und Historie in der Religionswissenschaft" auf (ZThK 1911, Ergänzungsheft 2). Neuerdings hat Troeltsch die Frage behandelt in einer Schrift, die den gleichen Titel trägt wie diese Zeilen (im vorigen Jahre bei Mohr in Tübingen erschienen). Wie alles, was Troeltsch schreibt, enthält auch diese Schrift — die einen Vortrag vor der Schweizer christl. Studentenkonferenz in Aarau wiedergibt — viel Anregendes, Beherzigenswertes, eine Fülle interessanter und wichtiger Gesichtspunkte, sie bietet eine in ihrer Knappheit glänzende Darstellung der Grundfrage. Und doch findet sich in dem Heft gar manches, was zum Widerspruch auffordern muß, was zweckdienlicherweise gerade an dieser Stelle zur Diskussion gestellt werden mag. Zu dieser erneuten Aussprache über die Schwierigkeiten unseres Problems, wie

sie gerade beim Lesen der Ausführungen Troeltschs lebendig werden, wollen diese Zeilen anregen.

Troeltsch geht von der Tatsache aus, daß die Bibelkritik, wo sie wirklich anerkannt wird, zu einer Auseinandersetzung zwischen den Ergebnissen dieser kritischen Forschung, oder besser gesagt, der historisch-kritischen Methode selbst und der geschichtlichen Begründung des christlichen Glaubens drängt. Welchen Wert haben geschichtliche Tatsachen, etwa die Persönlichkeit Jesu, für den Glauben? Haben sie überhaupt eine entscheidende Bedeutung für den Glauben, nachdem sie durch die kritische Untersuchung in ihrem ganzen Geltungswert stark erschüttert oder wenigstens in Zweifel gezogen sind? Mag man auch die übertriebenen Konsequenzen eines blinden Radikalismus nicht ziehen, ist nicht doch die Bedeutung vergangener Personenleben, insbesondere Jesu, hinfällig geworden für die gegenwärtige religiöse Ueberzeugung? Das sind die Fragen, die die schweren Probleme kennzeichnen, welche der Religionswissenschaft, insbesondere der systematischen Theologie, durch die historisch-kritische Methode gestellt werden. Das also ist das Problem: welche Bedeutung hat die Geschichte für den Gegenwartsglauben, ja hat sie überhaupt eine Bedeutung dafür?

Diese Frage kommt freilich nur da in Betracht, wo man das altkirchliche Dogma von dem Heilswerk Christi, das die Menschen ein für allemal von dem Fluch der Erbsünde befreit hat, aufgegeben und sich zu der Erkenntnis durchgerungen hat, daß der Glaube eine stets neue, lebendige Größe sei, die Gott in besonderer Art in jedem einzelnen Menschen wirke. Im Laufe der geschichtlichen Entwicklung hat man das Zufällig-Historische immer deutlicher von dem Ewig-Gültigen zu trennen gelernt, bis man unterscheiden konnte zwischen dem Prinzip des Christentums, der Beziehung des Menschen zu Gott, und der Person Christi, der geschichtlichen Erscheinung, in der in voller Klarheit jenes Prinzip erstmalig zur Geltung kam. Auch heute ist diese Auffassung, nach Troeltsch, weit verbreitet.

Ihr stehen „Mischformen“ gegenüber, die irgendwie jene scharfe Trennung zwischen Person und Idee abzumildern und die Notwendigkeit der geschichtlichen Person für den christlichen Glauben auch der Gegenwart nachzuweisen suchen. Ist es bei Schleiermacher die „suggestive Kraft“ der Persönlichkeit

(Jesu), die, in der Gemeinde fortwirkend und in den Evangelien anschaulich, im Menschen religiöse Gewißheit und Kraft schafft, so ist es bei Ritschl der Herr des Gottesreichs, des sittlichen Lebensziels aller Menschen, der die Gewißheit der Sündenvergebung und damit die Zuversicht zu Gott im Menschen bewirkt. Und bei Herrmann schließlich schafft der niederbeugende und zugleich befreiende Eindruck von der Persönlichkeit Jesu, die zu einer Tatsache des geistigen Lebens eines Menschen wird, in diesem das freudige Vertrauen zu Gott, dem Vater Jesu Christi. Es wird also in jedem Fall die religiöse Ueberzeugung auf eine Einwirkung der Person Jesu begründet und davon durchaus abhängig gemacht. „Außer der stillschweigenden Annahme der Erkennbarkeit der religiösen Persönlichkeit Jesu und ihrer Wirkungsfähigkeit durch Vermittelung der Ueberlieferung und Gemeinde hindurch" ist der Satz „Ohne Christus (wäre ich) Atheist" das Urteil, das über den Menschen gefällt wird, der Jesus nicht kennt. Dem entspricht, nach Troeltsch, eine besondere Stellung der Christenheit in der Menschheit, die jene von dieser scharf trennt: nur innerhalb der christlichen Gemeinde ist die Erlösung möglich; die christliche Gemeinde, als Zusammenfassung der durch Christus Erlösten, als Gemeinschaft „absoluten Heils und absoluter Wahrheit" wird bis zum Ende der Menschheit als solche bestehen.

Gegen die so gekennzeichnete Voraussetzung dieser „Mischform" und gegen die Folgerungen, die sich daraus ergeben, hat Troeltsch Verschiedenes einzuwenden. Für den modernen Menschen ist eine solche Glaubensbegründung in jeder Weise unhaltbar geworden. Läßt sich denn die religiöse Persönlichkeit Jesu im ganzen klar und deutlich erkennen und kann sie jene behauptete Wirkung unmittelbarster, persönlichster Art auf einen Menschen unserer Tage überhaupt ausüben? Ist das nicht durch die kritische Forschung zur Unmöglichkeit geworden? Wenn man demgegenüber auf die Vermittelung durch die Gemeinde und durch lebendige Persönlichkeiten verweist, so kann doch nicht mehr eigentlich von der Wirkung der geschichtlichen Tatsache (Jesu) selbst gesprochen werden, sondern nur von ihren Fortwirkungen, von denen niemand mehr feststellen kann, was nun wirklich von Jesus stammt und was nicht. Aber auch angenommen, daß die Predigt Jesu in ihren Grundzügen deutlich erkennbar sei, so ist ihre Wirkung doch keine Wirkung von Person zu Person.

Hier muß das erste Fragezeichen zu Troeltschs Ausführungen gemacht werden. Denn sie schreiben einmal der historisch-kritischen Forschung eine Geltung zu, die nicht ohne weiteres zuzugeben ist, und sie werden sodann der eigentlichen Wurzel der Schleiermacher-Ritschl-Herrmannschen Religionsbetrachtung nicht gerecht. Troeltsch ist der Ansicht, daß die historische Wissenschaft die Möglichkeit einer unmittelbaren Einwirkung der Person Jesu auf einen Menschen der Gegenwart zerstört hat, wohl deshalb, weil — was er an diesem Punkte nicht sagt — sie diese Persönlichkeit in den Strom der historischen Entwicklung hineinstellt und sie zunächst zum Problem macht. Dem gegenüber ist zu fragen: Was kann die historisch-kritische Wissenschaft denn wirklich leisten? Will man diese Frage ganz bestimmt beantworten, so ist zunächst zu sagen: Die historische Wissenschaft kann Zweierlei tatsächlich geben: 1. die Beurteilung der vorhandenen Urkunden nach ihrer Bedeutung als Quellen für die historische Forschung, 2. die Darstellung von Tatsachen und Ereignissen aus diesen Urkunden, sowie die Bestimmung von Zeitabschnitten und die Festsetzung zahlenmäßiger Angaben.

Das scheint wenig zu sein und ist es gewiß auch, aber es ist, streng genommen, das, was die Geschichtswissenschaft sicher feststellen kann. Wo viele ihre eigentliche Aufgabe erst beginnen sehen, in der Darstellung der Persönlichkeiten der Vergangenheit, da hört ihr Charakter als Wissenschaft im strengen Sinne, als allgemeingültige Erkenntnis auf. Es setzt der subjektive Eindruck des einzelnen Forschers ein, der eine Persönlichkeit so darstellen muß, wie er sie sieht. Ein anderer Forscher wird vielleicht dieselbe Persönlichkeit ganz anders sehen und darum anders darstellen müssen. So ist also der eigentliche Gegenstand historischer Wissenschaft nie allgemeingültig darstellbar, sondern immer nur subjektiv erfaßbar. Die Ergebnisse der Forschung auf diesem Gebiet sind deshalb nicht allgemeingültig oder wissenschaftlich (im strengen Sinn), sondern subjektiv bedingt, wenn auch mit dem Streben nach größter Objektivität erarbeitet. So kann die historische Wissenschaft mit Geltungsanspruch nur sagen: ich finde in dieser oder jener Schrift die und die Vorstellungskreise, die und die verschiedenen Anschauungen. Der einzelne Forscher kann sagen: hinter diesen Vorstellungskreisen steht nach meiner Ueberzeugung die und die Persönlichkeit, oder: die verschiedenen An-

schauungen gehen auf verschiedene Menschen zurück[1]) Die historisch-kritische Forschung kann also weder die geschichtliche Tatsächlichkeit[2]) eines Menschen feststellen, noch kann sie sie in Abrede stellen.

Daß man mich nicht mißverstehe: ich weiß sehr wohl die Geschichts-Wissenschaft und ihre Methode in ihrer Eigenart und Größe von der Naturwissenschaft und ihrer Methode zu unterscheiden. Die Geltung der Geschichtswissenschaft ist eine andere als die der Naturwissenschaft. Aber gerade wenn man das anerkennt, wird man sich hüten, ersterer ihr nicht zustehende Ansprüche zuzuerkennen. Das scheint mir aber der Fall zu sein, wenn man durch die historisch-kritische Forschung den Eindruck vergangener Persönlichkeiten auf Menschen der Gegenwart unmöglich machen läßt. Die kritische Forschung oder besser der kritische Forscher gibt auf Grund seiner text- und literarkritischen Untersuchung eine Darstellung des geistigen Lebens, das aus den Quellen zu ihm spricht; der einzelne Mensch, der mit Ernst und Wahrheitssinn die Urkunden liest, macht sich, so wie er es kann, ein Bild von dem Geistesleben, das ihn darin berührt. In Einzelheiten kann dies Bild von der Forschung berichtigt werden, als Ganzes steht es unabhängig da, weil es nur subjektiv erfaßbar ist. Warum soll der Eindruck, den z. B. Arthur Drews von den Evangelien hat, mehr bedeuten, als der eines ernsten Christen? Hier steht eben nicht historisch-kritische Forschung gegen Einzel-Meinung, sondern persönliche Ueberzeugung gegen persönliche Ueberzeugung.

Es ist also nicht einzusehen, wie die kritische Forschung im Grunde den Glauben, der auf geschichtlich-persönlicher Ueberzeugung ruht, unmöglich machen soll, mag sie ihn auch in Einzelheiten zunächst beunruhigen. Vielmehr bleibt die religiöse Gewißheit, gerade wenn sie sich auf den persönlichen Eindruck von

---

1) So kann z. B. die historische Forschung nicht feststellen, ob die Worte, die man Jesus zuschreibt, tatsächlich von ihm herrühren, oder ob sie einem Kreis bestimmter Menschen entstammen, sondern diese Frage entscheidet sich jeder nach dem Eindruck, den diese Worte auf ihn machen. Um so zu sagen, die Welt- und Lebensanschauung des Einzelnen gibt in jedem Fall den Ausschlag, je nachdem sie in Persönlichkeiten oder in den Strebungen der Masse den Kern und die eigentliche Triebfeder der Geschichte erblickt.

2) = Historizität; darüber siehe unten.

der Person Jesu stützt, von der kritischen Geschichtswissenschaft im tiefsten Grunde unberührt. Und wir sagen: Gott sei Dank, daß es so ist. Die religiöse Ueberzeugung ist auf den Lebensernst des Einzelnen eingestellt.

Und damit kommen wir zu dem zweiten Punkt, daß Troeltsch der Glaubensbetrachtung nicht vollkommen gerecht wird, die im Anschluß an Schleiermacher und Ritschl von Herrmann vertreten wird. Man wird dieser Anschauung nie gerecht werden können, wenn man nicht immer Zweierlei im Auge behält: die starke Betonung der sittlichen Art der Religion und das Bestreben, eine wirkliche Begründung des Glaubens zu geben. So kommt als Träger der Glaubensüberzeugung nur der Mensch in Betracht, der mit seinem Leben Ernst zu machen, der aus Leichtsinn und Zerstreuung herauszukommen sucht. Nur wer fähig ist, Gut und Böse zu unterscheiden, und danach strebt, dem Guten, als dem wahrhaft Menschlichen, zu dienen, nur der ist überhaupt empfänglich für das Geschenk des Glaubens. Der Glaube liegt also in der Linie des Höchsten, was es für einen ernsten Menschen geben kann; dieser weiß, daß er nur der Macht des Guten aufrichtig sich beugen kann. Aber gerade in diesem Gedanken liegt, wenn er wirklich ernst genommen wird, ein furchtbarer Druck, der den Menschen niederhält: die unendliche Aufgabe, die nie erfüllt werden kann. Diesen Druck kann der Mensch selbst nicht von sich abschütteln, vielmehr muß er sich in jedem Augenblick klar machen, wie weit er hinter dem Ziel zurückbleibt. Nur die Macht des Guten selbst wäre imstande, ihn von dem Druck zu lösen, wenn sie sich nicht nur als die Macht des Sollens, sondern auch als die Macht helfender, aufrichtender Kraft erwiese. Diese Macht des Guten an der Person Jesu zu erfahren als die Kraft der Liebe, haben nun stets Menschen besonderer Art behauptet, die Christen. In der christlichen Gemeinde ist die Erkenntnis davon stets lebendig gewesen, daß sie schließlich nur in Jesus dieser wunderbaren Tatsache begegne; das war ihre Erfahrung: das Bild der Persönlichkeit Jesu, wie es einem sittlich strebenden, aufrichtigen Menschen aus den Evangelien aufleuchten kann, kann auf ihn diese befreiende Wirkung ausüben. Wie freilich solche Wirkung von Person zu Person möglich ist, das bleibt ein Geheimnis; wir können auch nicht das Geheimnis der Liebe und des Vertrauens erklären, das Menschen zur Gemeinschaft führt. Und

doch stehen wir vor dieser Tatsache, müssen sie in unserem Leben anerkennen und wissen sie als das Beste im Menschenleben zu schätzen. So ist die Verbindung, die einen Menschen an Jesus als an Gottes Offenbarung fesselt, nicht eine zufällige, äußerliche, sondern eine notwendige, innere — für den Menschen, der zu Selbstbesinnung und Sammlung aufwacht in der christlichen Gemeinde.

Es ist also in der Tat eine gewisse Scheidung gemacht zwischen dieser Gemeinschaft und der übrigen Menschheit. Aber diese Scheidung ist eine geschichtliche gewordene, keine willkürlich gemachte. Daraus folgen aber nicht mit Notwendigkeit die Konsequenzen, die Troeltsch daraus zieht: Nur in der christlichen Gemeinde gibt es Erlösung für einen Menschen; die christliche Gemeinde bleibt, im ausschließlichen Besitz dieses Heils, bis zum Ende des Menschengeschlechts bestehen. Die erste Folgerung stellt eine Behauptung auf, die aufgestellt werden kann, die aber sachlich nicht aufgestellt werden muß, die auch jener in Rede stehenden Religionsauffassung tatsächlich fernliegt. Denn es wird gar nicht von den Menschen gesprochen, die außerhalb der christlichen Gemeinde stehen; es ist nicht davon die Rede, ob es außer diesem Weg zu Gott noch andere Wege gebe oder nicht; sondern das ist die Aufgabe, die man hier zu lösen sucht: zu zeigen, worauf sich christlicher Glaube gründet, wie er seiner Wahrheit und seines Rechtes bewußt wird, und zwar von eigener Erfahrung und Erfahrungen der Gemeinde ausgehend. Daß es keine anderen Wege zu Gott gebe, daß gerade der beschriebene Weg der einzig richtige sei, wird niemand behaupten wollen, der fromm und damit bescheiden vor der Wirklichkeit ist; ebensowenig wird er Lust haben, über die Zukunft etwas auszusagen und über ihre Glaubensmöglichkeiten. Wie jede rechte Glaubensaussage ist diese Aussage Selbstzeugnis, wie jede rechte (prinzipielle) Theologie ist diese Theologie Darstellung dieses Selbstzeugnisses.

Der Hinweis auf die Vermittelung der Gemeinde und christlicher Persönlichkeiten steht damit in innerem Zusammenhang; denn die christliche Gemeinde und große Persönlichkeiten in ihr werden immer Wegweiser zu Jesus sein und schließlich darauf achten lehren, daß es auf die persönliche Stellung des Einzelnen zu Jesus letztlich ankommt. So bedeutet dieser Hinweis keine Abschwächung der Glaubensauffassung, von der wir sprechen, sondern eine Verstärkung, die innerlich notwendig ist.

Troeltsch führt seine Einwände weiter aus, indem er auf das veränderte Weltbild hinweist, das uns von der antiken Welt und ihrer Betrachtung völlig trennt, das uns statt kleiner, enger, idyllischer Verhältnisse weite, große, unermeßliche Möglichkeiten vor Augen stelle. Das alles mache die „Verabsolutierung unseres zufälligen eigenen Lebenskreises" unmöglich. Und in der Tat mache sich heute eine starke Abneigung geltend gegen diesen kleinen, engen Standpunkt, wie ihn diese Mischformen einnehmen; man strebe in die Weite und in das tiefe, gewaltige Leben, das uns rings umflute, und wolle sich nicht auf einen bestimmten Punkt festlegen. — Gewiß, es mag richtig sein, daß sich heute viele Menschen von jener Betrachtungsweise lösen, daß sie andere, weitere Wege gehen, die ihnen größere Freiheit zu versprechen scheinen. Ob das aber nicht so sehr an der Enge der bisherigen Anschauung liegt, als vielmehr an ihrem sittlichen Ernst? Wo das die einzige Mahnung ist: „mach' Ernst mit deinem Leben und seinen Erfahrungen, strebe wirklich dem Guten nach, sieh' zu, ob du dann nicht persönlicher Macht begegnest, der du dich in Ehrfurcht und Freude wirklich beugen kannst", da wird sie wenige Zuhörer und noch weniger Täter finden, denn die wenigsten wollen überhaupt mit ihrem Leben Ernst machen. Sie sind Spekulationen, die zu nichts verpflichten, leichter zugänglich als nüchterner Wahrheit, die zu sittlicher Haltung auffordert. — So scheint mir der Grund, warum man von jener Botschaft nichts mehr hören will, nicht darin zu liegen, daß sie veraltet sei, sondern darin, daß sie zu ernst und zu herb ist.

Nun hat sich Troeltsch selbst z. T. diese Einwände zu eigen gemacht. Aber er wird doch gleich uns auf der Unbedingtheit der sittlichen Forderung bestehen, die zu allen Zeiten dieselbe ist, und die Kraft und die Wirksamkeit persönlicher Treue und Güte anerkennen, mag sie in engem Kreis und unter dem antiken Weltbild wirksam gewesen sein oder im Blick auf unermeßliche Zeiten und Räume und ungeahnte Entwicklungsmöglichkeiten wirken. Mag die Menschheit zu den größten Erfindungen fortschreiten und Stufen der Kultur erreichen, die wir nicht auszudenken vermögen, Vertrauen bleibt Vertrauen, Liebe bleibt Liebe, sittliche Gemeinschaft bleibt das Höchste, was Menschen erleben können. Was geht über sittliche Kraft hinaus, was über religiöse Ueberzeugung, die auf demselben Felde liegt? Für die

Menschen, denen das an der Person Jesu zu Lebensmacht und Freude erwacht, bedeutet seine Persönlichkeit eine „Tatsache" ihres Lebens, an die sie mit innerer Notwendigkeit gebunden sind, an der sie zu wahrem inneren Leben frei werden. In der unbedingt sittlichen Art und in dem steten Drängen auf die Grundfrage: Was ist Grund des Glaubens? beruht die dauernde Bedeutung dieser Glaubensauffassung, die sich im Prinzip von aller kleinlichen Schulmeisterei und Pedanterie, den lebendigen Gott meistern zu wollen, frei wissen darf und, statt mit allen Möglichkeiten und Zukunftsaussichten zu rechnen, in Selbstbesinnung und sittlichem Ernst dankbar dessen bewußt bleibt, worin ihr Gott in der Geschichte ihres Lebens nahe kam. —

Nachdem Troeltsch die Unhaltbarkeit des genannten Typus so glaubt nachgewiesen zu haben, sucht er die Bedeutung Jesu festzustellen für den Menschen, „der das moderne Denken anerkennt und zugleich im Christentum unaufgebliche religiöse Kräfte erkennt." Das ist das Problem, dem seine eigentliche Arbeit hier gilt. Ist diese Bedeutung „eine zufällige, rein historisch-faktische, eine pädagogisch und symbolisch schwer entbehrliche, aber doch von der Idee selbst nicht geforderte? Oder ist sie eine im Wesen der christlichen Idee unabänderlich und ewig eingeschlossene?" Er meint dazu: „Im ersteren Falle werden wir wesentlich unabhängig von der historischen Kritik, im zweiten werden wir wesentlich abhängig von ihr." Die erste Folgerung ist ohne weiteres klar, die zweite müssen wir von unserem Standpunkte aus wieder bestreiten. Hier eröffnet sich wieder der tiefste Unterschied zwischen Troeltschs Anschauung und der unseren: wie soll denn die historische Wissenschaft, die es mit Feststellung historischer Einzelheiten zu tun hat, das Gesamtbild Jesu in seiner geschichtlichen Wirksamkeit, d. h. in seinem Einfluß auf Menschen der Gegenwart, beeinträchtigen können? Die kritische Wissenschaft hat es mit der Vergangenheit und ihren Ereignissen zu tun, wie soll sie über Erlebnisse der Gegenwart — und darin besteht doch christlicher Glaube — urteilen können? Wir erinnern uns mit diesen Fragen der oben gegebenen Ausführungen.

Aber wir sehen die Ursache der verschiedenen Anschauungen noch deutlicher, wenn wir auf die folgenden Darlegungen Troeltschs achten. Er führt aus, daß „eine wirkliche innere Notwendigkeit der geschichtlichen Person Christi für das Heil nur bei der alt-

kirchlich rechtgläubigen Erlösungs-, Autoritäts- und Kirchenidee besteht." Die Erlösung als Befreiung von den Folgen des Sündenfalls durch Einwirkung Christi auf Gott; die Glaubensautorität als übermenschlich-göttliche Würde Jesu; die christliche Heilsanstalt als Bewahrerin des einmaligen Wunders der Erlösung durch Jesus und des Gotteswortes gedacht. „Aber auch nur eine solche Idee verlangt unbedingt diese Geschichtlichkeit (Jesu), deren Anerkennung dann ja auch nicht auf geschichtlicher Forschung, sondern auf Beugung unter die übernatürlichen Autoritäten der Kirche und der Bibel beruht. Hier ist alles völlig klar." Troeltsch verlangt also von einer solchen Beziehung des Gläubigen zu Jesus, daß sie notwendig, d. h. vernunftnotwendig, logisch klarliegend sei. Das ist tatsächlich bei jenem Schema der Fall: wer als Mensch von dem Fluch der Erbsünde loskommen will, der muß an den glauben, der jenen Fluch aufgehoben hat, an Jesus. Hier paßt genau ein Glied zum andern, und Glied um Glied bilden schließlich eine logisch richtige Kette, d. h. für den, der die Voraussetzung jenes Schemas zugibt. Eine solche logische Folgerichtigkeit besitzt nun tatsächlich der Schleiermacher-Ritschl-Herrmannsche Vermittlungstypus nicht.

Das ist zweifellos richtig. Es fragt sich nur, ob er nicht — gerade deshalb — der Art religiöser Ueberzeugung weit mehr gerecht wird. Den Ausgangspunkt dieser Ueberzeugung bildet die Anschauung von den sittlichen Werten als den höchsten Werten im menschlichen Leben. Diese Werte sind es erst, die das Wesen der Geschichte ausmachen. Geschichte ist also nicht schon der Ablauf äußerer historischer Ereignisse, sondern die innere Wirklichkeit, die durch den Gehorsam gegen das sittlich Gute lebendig wird. Sie ist nicht einfach ein Teil des Naturgeschehens, sondern ein völlig neues Wirkliches, in dem sich das Maß des Naturgesetzes als ganz unzulänglich erweist. Vielmehr ist das Sittengesetz das allgemeingültige Gesetz der Geschichte. Das Sittengesetz wird in seiner Wahrheit erwiesen, die Ethik in ihrer Selbständigkeit von der Wirklichkeit der Natur abgegrenzt durch die Ableitung des Sittlichen aus dem Vertrauenserlebnis. In diesem Erlebnis sind sich alle der Selbstbesinnung fähigen Menschen einig. Widerstrebt es auch seinem Inhalt nach jeder Einfügung in das Reich des nachweisbar Wirklichen, so ist es darum doch allgemeingültig für jeden, der an dem eigentümlich *menschlichen* Leben teilnehmen will.

So empfängt denn auch der Begriff des „geschichtlichen Jesus“ einen völlig neuen Inhalt. Der geschichtliche Jesus wird uns eine Wirklichkeit, die, aller historisch-kritischen Forschung enthoben, allein unserem sittlichen Denken sich als wahr erweist. In ihm tritt uns der Gedanke des sittlich Guten in der Welt nicht allein als unerschöpfliche Forderung entgegen, sondern als gegenwärtige, uns völlig bezwingende Lebensmacht. Dies ist das Erlebnis der christlichen Gemeinde. Um dieses befreiende Erlebnis für einen sittlich ringenden und nach Wahrhaftigkeit seines Lebens verlangenden Menschen handelt es sich uns, nicht um eine Spekulation auf Grund der Erbsündentheorie.

Das ist ja gerade das Große und darin liegt ja gerade die bleibende Bedeutung der Glaubensbetrachtung, wie sie erstmalig Schleiermacher anwandte, daß darin der Rationalismus der altkirchlichen Theologie überwunden, daß die Erkenntnis der geschichtlichen Art des Glaubens gewonnen wurde: nicht auf dem Wege notwendiger Vernunfterkenntnis und — fügen wir hinzu — nicht auf dem Wege historisch-kritischer Erkenntnis wird der Glaube gewonnen, sondern er leuchtet dem Menschen aus dem Leben der Geschichte auf, wenn er mit seinem Leben ernst macht. Die Theologie in der Darstellung dieser Glaubenserfahrung, also nach unserem Verständnis die systematische Theologie oder Dogmatik, hat der erschöpfenden Erörterung dieser persönlich-sittlichen, geschichtlichen Art des Glaubens zu dienen, hat den christlichen Glauben in seiner geschichtlichen Wirklichkeit klarzulegen. Mehr kann und darf sie nicht leisten, will sie nicht ihrer eigentlichen Aufgabe untreu werden und ihre Kompetenz überschreiten. Das wird aber gefordert, wenn Troeltsch einen rationalen Ausweis über das Verhältnis des Gläubigen zu Jesus verlangt. Der Glaube hat stets nur einen geschichtlich-sittlichen, keinen rationalen Grund; die Theologie darf darum auch nicht versuchen, ihm einen solchen zu geben; sie kann damit nie zum Ziel kommen und verdunkelt nur die wesentliche Art des Glaubens. Deshalb muß gerade das, was Troeltsch bekämpft, der Schleiermacher-Ritschl-Herrmannschen Theologie gedankt und von uns als eine grundlegend wichtige Errungenschaft festgehalten werden.

Indem wir übergehen, was Troeltsch des weiteren dagegen vorbringt, da es nur von der Anschauung handelt, daß die histo-

rische Kritik diesen Standpunkt unmöglich mache, daß Schleiermachers Darstellung schon Strauß' Kritik erlegen sei und Ritschl und Herrmann gewaltsam, wo nicht dunkel und mystisch seien, aber nicht eigentlich angibt, wodurch solche Anschauung begründet ist, wenden wir uns dem zu, was er über den Zusammenhang dieser „Mischform" mit der alten Erbsündenlehre sagt. In der Meinung, die christliche Lebenswelt finde durch Jesus die Kräftigung oder Autorisierung, „die bei dem an sich unkräftigen oder verzweifelnden Menschen ohne den erhebenden oder suggestiven Eindruck der Person Jesu nicht möglich wäre", findet Troeltsch „offenbar Reste der alten Erbsündenlehre". Diese Lehre hatte den Zweck „alle Lichter neben dem Christusglauben auszulöschen" und die alleinige Erlösungskraft des göttlichen Wunders, wie es die Christengemeinde einst geschaut, zu behaupten; sie hat zur Voraussetzung die Annahme der ursprünglichen Vollkommenheit vor der Weltvergiftung durch den Fall der ersten Menschen; sie hat zur Folge die Annahme einer realen Erlösung und Entgiftung. Diese massiven Anschauungen lehnt die genannte Betrachtung natürlich ab, sie enthält den alten Erbsünden- und Erlösungsgedanken nur noch stark abgeblaßt, indem sie behauptet, „daß die menschliche Entwickelung in und außer Christus nicht Kraft und Gewißheit finden kann und erst und lediglich durch Christus auf die höhere Entwickelungsstufe des gekräftigten Gottesbewußtseins oder der alle Zweifel überwindenden Gewißheit gehoben werde". „Sie hat offenkundig lediglich das Motiv, die alte Stellung Christi als Erlöser und Glaubensgegenstand zu wahren und doch den neuen Erlösungsgedanken im Wesen der Sache durchzuführen." Auf dieser möglichen Annäherung an die alte Lehre beruht nach Troeltsch die starke Wirkung der Mischform auf die Theologie, zugleich aber in dem inneren Widerspruch der hier vereinigten Absichten ihre geringe Wirksamkeit im modernen Geistesleben, das von dieser Verengung und unnatürlichen Abgeschlossenheit im Gegensatz zu einer weltoffenen und zukunftsfrohen Geistesrichtung nichts wissen wolle. „Der Versuch, alle[1]) Zukunftsentwickelung des religiösen Lebens durch diesen Rest der Erbsündenlehre und die darauf begründete Behauptung, daß Kraft und Gewißheit des religiösen Lebens niemals ohne

1) Die Sperrungen rühren von mir her. Fr.

Selbstunterstellung unter die Wirkung Christi gewonnen werden könne, ist das dem ganzen heutigen Denken Unerträgliche." Wenn zu diesen religiös-philosophischen Bedenken noch die Wucht der kritischen Bibelforschung hinzutritt, dann ist dieser Lehre ihr Todesurteil gesprochen.

Auch hier müssen wir die Folgerungen, die Troeltsch zieht, und ebenso den Zusammenhang mit der alten Erbsündenlehre bestreiten; auch hier kommt Troeltsch, wie wir schon früher sahen, zu ungerechtfertigtem Urteil über Herrmann [1]), weil er zu wenig oder gar nicht auf das achtet, was wir, in Anlehnung an oben gebrauchte Ausdrücke, den Zeugnischarakter dieser Theologie nennen können: daß, soweit das möglich ist, dargestellt wird, wie ein Mensch, der in Selbstbesinnung und Ernst lebt, in diesem seinem geistigen Leben auf Tatsachen stoßen kann, in denen er Gottes Wirksamkeit auf ihn verspürt; wie Jesus für einen solchen Menschen diese „Tatsache" werden kann. Weil diese Erfahrung dem Gemeinschaftsleben mit seinen Kräften: Vertrauen und Liebe entsprechend geistig-sittlicher, persönlicher Art ist, heißt sie: geschichtlicher Glaube. Denn gemeinschaftsbildende Kraft, Liebe, Treue, Selbstverleugnung bedeuten die G e s ch i ch t e der Menschheit. Die Folgerungen, die Troeltsch zieht: Ohne Christus kein Heil, alles, was nicht christlich ist, eine massa perditionis, das gilt für alle Zeit und Ewigkeit — diese Folgerungen liegen n i ch t auf der Linie dieser Anschauung; man kann sie nur ziehen, wenn man ihr Motiv nicht erkennt und ihre geschichtliche Art im Ansatz unberücksichtigt läßt. Weil Troeltsch das, wie ich zu sehen glaube, tut, weil er zu Unrecht das Motiv der alten Erbsündenlehre hier wiederkehren sieht, deshalb kommt er zu seinen Folgerungen, die er natürlich ablehnt, die auch wir nachdrücklich ablehnen und aufrichtigen Herzens ablehnen können, da sie sachlich nicht aus Anlage und Zweck der Religionsbetrachtung und Theologie folgen, die wir im Anschluß an Schleiermacher, Ritschl und Herrmann vertreten. Wenn ich die Stimmung beschreiben soll, die uns beherrscht bei dem Versuch, einen Weg zur religiösen Ueberzeugung, zum christlichen Glauben zu zeigen, einem Versuch, der in der Linie jener Theologen liegt, dann ist es nicht jene exklusive,

---

1) Der Kürze wegen sei nur der eine Name für die ganze Richtung genannt.

verabsolutierende, einseitig-dogmatistische, die Troeltsch vermutet, sondern eine Stimmung, die, zu klarem Bewußtsein heranreifend, etwa mit den Worten bezeichnet werden kann: wir haben versucht, zu zeigen, wie ein Mensch dieser Tage in voller Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit ein Christ sein könne, der sich des sittlichen Rechtes seines Glaubens bewußt ist; wir haben damit das Beste gegeben, was in unserem Leben je mächtig geworden ist, durch Jesus geweckte Lebensenergie. Wir wissen, daß es andere Wege gibt, wir achten und anerkennen sie, nur sind wir sie nicht gegangen, drum verlangt nicht, daß wir sie euch zeigen. Wenn ihr solche Wege wißt, so zeigt sie auf, und wir werden uns dessen freuen. Nicht wir haben zu richten. Eines nur fordern wir, in eurem ebenso wie in unserem Interesse: jene Wege müssen für den sittlich ernsten Menschen gangbar sein.

Nun höre ich dem gegenüber vor allem eine Frage laut werden: Ist das noch Wissenschaft? Ist es nicht vielmehr eine Art Glaubenszeugnis? Nun, wir verzichten lieber auf den Titel „Wissenschaft“ als auf den Anspruch, der Besinnung des Glaubens auf sich selbst zu dienen. Das ist uns die Aufgabe der systematischen Theologie. Bedeutet aber Wissenschaft Selbstbesinnung auf Wesen und Art ihres Gegenstandes, dann sind wir berechtigt, auch die Dogmatik als Wissenschaft zu bezeichnen, bedeutet sie etwas Anderes, logische Erläuterung oder Rationalisierung ihres Objekts, dann müssen wir auf den Namen verzichten. Wir opfern dem Namen „Wissenschaft“ nicht die Klarheit und Reinheit der Glaubensüberzeugung, noch die Theologie, ihre Darstellung in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit und Kraft.

Heben wir das, was uns hier besonders wichtig ist, nochmals hervor. Jene Religionsbetrachtung bedeutet nicht eine Anlehnung und Angleichung an die alte Erbsündenlehre, sondern den Versuch, in dem geschichtlichen Leben eines Menschen die Kräfte aufzuzeigen, die in ihm die Zuversicht zu Gott wecken und lebendig erhalten können. —

Nachdem Troeltsch die Mischform abgelehnt hat, wirft er die Frage auf: Es bleibt also „nichts als eine rein historisch-faktische und eine pädagogisch-symbolische Bedeutung der Person Jesu für die christliche Idee?“ Es muß sich der Glaube „ohne historische Stützen rein durch die eigene reinigende und erlösende Macht“ behaupten? Bemerkenswert ist diese Fragestellung. Da-

nach kann etwas Geltung für uns haben, entweder weil es historisch faßbar ist, oder weil es rational verständlich ist; die dritte Möglichkeit, daß etwas für uns gilt, weil es geschichtlich wirksam ist, wird hier nicht in Betracht gezogen. Das ist aber gerade der Grundgedanke des von Troeltsch bekämpften Typus; weil er den nicht erkannt hat, so erscheint uns seine Kritik dieses Typus unwirksam. Es kommt also die ganze Kontroverse letzten Endes auf die Unterscheidung zwischen den Begriffen: historisch und geschichtlich und auf die Bestimmung dieser Begriffe hinaus. Der Vorschlag Wobbermins (s. o.) würde also auch für Troeltschs Religionsauffassung und ihre Kritik gelten. In der Tat scheint er „historisch" dem Begriff „geschichtlich" gleichzusetzen (im Sinne des der historischen Kritik Faßbaren), während wir, uns in diesem Kernpunkt Wobbermin anschließend, zwischen „historisch" (in dem eben bezeichneten Sinn) und „geschichtlich" (als dem historischer Beurteilung nicht Unterliegenden, nur persönlich Erfahrbaren, das menschliche Gemeinschaftsleben, die „Geschichte" Erzeugenden) unterscheiden [1]). Wir würden also auf die letzte Frage antworten: Gewiß, der Glaube behauptet sich „ohne historische Stützen" allein durch eigene Kraft, aber er ruht eben auf „geschichtlichem" Grund.

Troeltsch antwortet auf jene Frage mit einem Hinweis auf die tatsächliche Lage: Jene scheinbar nur auf sich selbst gestellte Frömmigkeit ist doch im Grunde unwirksam und unhaltbar, alle religiöse Ueberzeugung bleibt nur lebendig in der Gemeinschaft und in der gemeinschaftlichen Sammlung, dem Kultus. Und nun gibt er eine glänzende Darlegung dieser Erkenntnis, indem er die Religionsgeschichte und -Psychologie zur Erläuterung heranzieht. Und ebenso ist es deutlich, daß sich dieses gemeinschaftliche religiöse Leben immer nur an bestimmten Persönlichkeiten, an großen Prophetengestalten entzündet und stets nur im Zusammenhang mit ihnen wirksam und kräftig bleibt. War das bisher so, so gilt es auch für die Gegenwart; nicht in den einzelnen Individuen und ihrem besonderen Denken und Empfinden lebt auf die Dauer

1) Als Beispiel, das zur Erläuterung dienen kann, sei auf das hingewiesen, was Wobbermin a. a. O. S. 75 über „das Deutsche Reich als geschichtliche Größe" sagt; ein solches Beispiel macht vielleicht am ehesten die Sachlage klar.

religiöse Kraft, sondern nur in religiöser Gemeinschaft, die im Zusammenhang mit einem prophetischen Personleben steht. Diese Notwendigkeit der Gemeinschaft für das geistige Leben auch des Einzelnen ist ein sozial-psychologisches Gesetz und dieses Gesetz gilt auch für das religiöse Leben. In diesem Gesetz findet nun Troeltsch den Weg zur Lösung der Frage. „Dieser sozial-psychologische Gesichtspunkt ist daher auch derjenige, unter dem unser Problem vor allem gesehen werden muß. Die Verbindung der christlichen Idee mit der Zentralstellung Christi in Kult und Lehre ist keine begriffliche aus dem Begriff des Heils folgende Notwendigkeit. Denn auch wenn man mit Recht auf das Anlehnungs- und Stärkungsbedürfnis der durchschnittlichen Frömmigkeit hinweisen kann, so braucht man dazu nicht gerade schlechterdings die Person Jesu, mit der ein wirklich persönlicher Verkehr ja gar nicht möglich ist. Sie ist aber auch keine rein historische, lediglich den Entstehungsvorgang erleuchtende und dann nicht mehr wesentliche Tatsache. Sie ist sozialpsychologisch für Kult, Wirkungskraft und Fortpflanzung unentbehrlich, und das mag genügen, um die Verbindung zu rechtfertigen und zu behaupten."

Es ist richtig, daß die Verbindung der christlichen Idee [1]) mit der Zentralstellung Christi im christlich-religiösen Leben keine begrifflich notwendige ist; denn eine solche Verbindung zwischen Glauben und Glaubensgrund gibt es in der Tat für den Glauben nicht; er ist nie etwas begrifflich, rational, sondern stets nur etwas geschichtlich Notwendiges. Ebenso ist diese Verbindung keine rein historische, denn der Glaube beruht nicht auf „historischen", sondern auf „geschichtlichen" Tatsachen, auf Lebenserfahrungen. Aber sie ist auch nicht, wie Troeltsch meint, sozialpsychologisch (d. h. vom prinzipiellen Standpunkt aus; historisch betrachtet

1) Das, was Troeltsch die „christliche Idee" nennt, wenn ich recht sehe, die Forderung selbständiger, persönlich-lebendiger Ueberzeugung auch im religiösen Leben, ist eigentlich keine „christliche" Idee, sondern die Forderung des sittlichen Denkens eines Menschen, die hier nur das gelten lassen kann, was auf ernster Erfahrung beruht. „Christliche" Gedanken, Glaubensüberzeugung kann doch eigentlich erst der haben, der wirklich religiös lebendig geworden ist; wer das nicht ist, der kann sich doch höchstens Meinungen über Gott usf. bilden, aber davon keine klare Gedanken, Ideen und ähnl. haben, nun gar christliche.

mag sie so sein, das steht aber hier nicht in Frage); denn für den Gläubigen „genügt" es nicht, daß die Verbindung zwischen Jesus und der Gemeinde (und damit dem Einzelnen) praktisch notwendig ist, sie gilt für ihn bloß, wenn sie sittlich, geschichtlich notwendig und damit innerlich zwingend ist. Der Glaube beruht auf eigener Erfahrung, auf persönlich-sittlicher Ueberzeugung, nicht auf der Erkenntnis sozialpsychologischer Unentbehrlichkeit.

Es kommt Troeltsch, wenn ich richtig sehe, vor allem auf Eines an: zu zeigen, wie die Beziehung der christlichen Frömmigkeit der Gegenwart auf die Person Jesu vor der (historischen) Wissenschaft zu rechtfertigen sei. (Wie ihm ja auch sonst die Rechtfertigung der wissenschaftlichen Art der [prinzipiellen] Theologie, mit der Aufgabe dieses Nachweises, am Herzen liegt.) Wie wir sahen, suchte er das durch den Hinweis auf das sozialpsychologische Gesetz zu tun. Im Gegensatz zu dieser, wie mir scheint eigentlich historischen, Betrachtungsweise steht die Auffassung, die die geschichtliche Wirklichkeit des christlichen Glaubens in seinem Grund und seiner sittlichen Notwendigkeit für die christliche Gemeinde zu erforschen strebt. So wird die Auseinandersetzung zu einer Erörterung über Aufgabe und Methode der Dogmatik, und der Gegensatz zeigt sich darin, daß dort diese Frage „historisch-psychologisch", hier „geschichtlich-sittlich" beantwortet wird[1]. —

Doch kehren wir zu Troeltschs Ausführungen selbst zurück, indem wir wieder nur davon sprechen, was für unsere (Kern-) Frage wichtig ist, und die vielen treffenden Einzelerkenntnisse und zutreffenden Einzelbemerkungen übergehen. Dabei tritt sogleich wieder der oben gekennzeichnete Gegensatz hervor. „Unter diesen Umständen („daß es nämlich keinen tragenden und stärkenden Lebenszusammenhang des christlichen Geistes ohne Sammlung um Jesus geben kann und eine Sammlung um Jesus auch auf ein reales lebendiges Leben zurückgehen muß"), ist dann freilich ein Absehen von der historisch-kritischen Forschung nicht möglich.

1) Zur Methodenfrage vgl. außer Wobbermins Schrift die Ausführungen meiner Arbeit: „Mystik und geschichtliche Religion" in dem Abschnitt: Was ist „Religion"? (S. 56. ff.) Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht 1912. Man beachte auch Günthers Artikel „Die christologische Aufgabe der Gegenwart" im letzten Hefte dieser Zeitschrift.

Die „Tatsache" kann, wie alle anderen historischen Tatsachen, die zunächst nur in der Gestalt von Berichten gegeben sind, lediglich durch historische Forschung festgestellt werden". Wir erwidern: zugegeben selbst, daß das möglich ist (doch vgl. dazu das oben über die Leistungsfähigkeit der historischen Wissenschaft Gesagte); aber die „geschichtliche" Tatsache, die Tatsache im gegenwärtigen sittlich-geistigen Leben, kann die historische Wissenschaft nicht feststellen, und darauf kommt es für den Glauben an. Und so stellen wir dem Satz: „Der Glaube kann Tatsachen deuten, aber nicht feststellen," den gegenüber: Der sittliche Ernst eines Menschen stellt Tatsachen für ihn fest, die Glauben schaffen; geschichtliche Tatsachen wirken allein durch sich selbst auf jeden Einzelnen, die historische Kritik kann sie nicht feststellen, weil sie ihr unzugänglich sind. „Es handelt sich nicht um Einzelheiten, aber um die Tatsächlichkeiten der ganzen Erscheinung Jesu und um die Grundzüge seiner Predigt und seiner religiösen Persönlichkeit. Diese müssen als geschichtliche Wirklichkeit mit historisch-kritischen Mitteln festgestellt werden können, wenn das „Symbol Christus" einen festen und starken inneren Grund in der „Tatsache" Jesus haben soll." Gewiß handelt es sich für den Glauben um Tatsächlichkeiten, nicht um Einzelheiten; aber diese Tatsächlichkeiten, als geschichtlich wirksame, gemeinschaftsbildende, sittlich erhebende Kräfte kann sich nur der Glaube für sich feststellen, nicht die historische Wissenschaft, sie hat es gerade mit den Einzelheiten zu tun, und wird darin, in historischen Einzelzügen, das Gesamtbild des Glaubens berichtigen; aber gerade das Gesamtbild als „geschichtliche" Größe kann nur der Glaube für sich feststellen, da es nur persönlich erlebbar und wirksam, nicht historisch faßbar ist. „Aber innerhalb einer grundsätzlich historischen Denkweise, wie es die der Gegenwart ist, kann sich der Glaube dieser Einmischung der historisch-wissenschaftlichen Denkweise nicht entziehen, sondern muß ihr standhalten und ihr gegenüber sich die geschichtlichen Grundlagen seiner Gemeinschaft und seines Kultus sichern, soweit die geschichtlichen Fragen hierfür von Bedeutung sind. Da gibt es kein Ausweichen und auch kein Ignorieren. Der Kampf muß ausgefochten werden, und, wäre er zuungunsten der Geschichtlichkeit oder überhaupt der Erkennbarkeit Jesu entschieden, so wäre das in der Tat der Anfang vom Ende des Christussymbols in den Schichten des wissenschaftlich gebildeten Volkes". Hier können

wir Troeltsch zustimmen, daß in der Gegenwart die historische Denkweise vorherrscht, wir konnten ja diese Tatsache bei ihm selbst konstatieren; aber wir fragen: Ist sie die einzige und einzig berechtigte? Gerade auf systematischem Gebiet, wo es sich nicht um die historische und psychologische Erforschung handelt, sondern um die Begründungs-, die Wahrheitsfrage? Hier meinen wir gerade gegenüber der historisch-psychologischen Methode die geschichtliche Methode behaupten zu müssen, die hier allein sachlich berechtigt ist, indem sie das sittliche Recht des Glaubens zu erweisen sucht. Das gerade ist der historisch-psychologischen Untersuchung aber unmöglich. Denn wir wissen, daß sich die geschichtliche Wirklichkeit und Wirksamkeit der persönlichen Macht des Guten, die uns in der Gegenwart berührt, jeder selbst feststellen muß und kann, nicht die historische Wissenschaft. Der Macht der Liebe und des Vertrauens muß ich mich beugen oder ich beuge mich ihr nicht, aber Aussagen über ihre historische Entstehung und psychologische Möglichkeit beeinflussen mich dabei nicht. Indem ich mich ihr beuge in Anerkennung ihrer unbedingten Gültigkeit für mich, nehme ich an „geschichtlichem Leben" Teil, erkenne ich „geschichtliche" Tatsachen an, bin aber von allem „Historischen" unabhängig. Deshalb kann der Glaube dem, was historische Kritik erarbeitet, ruhig entgegensehen und es offen anerkennen; er könnte es auch gelassen mit ansehen, daß die Unhistorizität Jesu nachgewiesen würde — was bisher freilich nicht geschehen ist und auch voraussichtlich in Zukunft die nüchterne historische Kritik nicht behaupten wird —, aber im Prinzip wäre dieser Fall für den Glauben nicht ausschlaggebend, d. h. solange er sich dessen bewußt bleibt, daß er geschichtlicher Art ist und die geschichtliche Tatsache, auf die er sich letztlich gründet, von der historischen Wissenschaft weder festgestellt noch bestritten werden kann.

Doch Troeltsch meint: „Es ist aber auch ebenso eine bloße Redensart, wenn man sagt, der schlichte Glaube dürfe nicht von Gelehrten und Professoren abhängig gemacht werden. Auch das ist richtig für den einzelnen Fall, wo einer sich den Umschlingungen des wissenschaftlichen Getriebes mit starkem Instinkt entwindet. Aber es ist unmöglich, historische Tatsachen im allgemeinen und im Prinzip der wissenschaftlichen Kritik entziehen zu wollen. In dieser Hinsicht bleibt, wenn man es so ausdrücken will, in der Tat eine Abhängigkeit von Gelehrten und Professoren, oder besser

gesagt, von dem allgemeinen Gefühl historischer Zuverlässigkeit, das durch den Eindruck der wissenschaftlichen Forschung sich erzeugt." Darin müssen wir Troeltsch vollkommen zustimmen, ja wir würden mit stärkerem Ausdruck sagen: es sei unwahrhaftig, wenn sich einer „den Umschlingungen des wissenschaftlichen Getriebes mit starkem Instinkt entwindet." Denn der Aufrichtige muß die Ergebnisse historischer Kritik und überhaupt ihre Arbeit anerkennen. Das alles träfe nun zu, wenn der Glaube sich in der Tat auf „historische" Tatsachen stützte; dann wäre er selbstverständlich von der historischen Kritik abhängig. Aber freilich, nach unserer Ueberzeugung ist das nicht der Fall, sondern er stützt sich auf „geschichtliche" Tatsachen, die er sich nur selbst feststellen, d. h. erleben kann, die aber der historischen Kritik als solcher unzugänglich sind. Deshalb ist es doch nicht bloß eine Redensart, daß der Glaube — und nicht nur der „schlichte" — unabhängig von Gelehrten und Professoren sei. Er ist es, wenn er wirklich Glaube ist, in der Tat. Deshalb müssen wir Troeltsch auch widersprechen, wenn er sagt: „Der Glaube innerhalb einer wissenschaftlich gebildeten Welt ist nie unabhängig gewesen von Einwirkungen der Wissenschaft. Er stand jahrhundertelang unter den Einwirkungen der antiken Philosophie; er mußte sich dann messen und ausgleichen mit der die antike und christliche Philosophie von Grund aus verwandelnden Naturwissenschaft; heute kommt dazu die Historisierung und Psychologisierung unsrer ganzen Anschauung vom Menschen und seinem irdischen Dasein. Es ist ein Wahn, daß der Glaube Auseinandersetzung, Anpassung und Gegensatz gegenüber den jeweils als wissenschaftliche Erkenntnis sich darbietenden Anschauungen vermeiden und daß er sich unter Einziehung aller ihn in Gegensatz [dazu] bringenden Positionen rein auf sich selber zurückziehen könne." Der Glaube im strengen Sinn, und darauf kommt es in diesem Zusammenhang an, die eigentlich religiöse Grundüberzeugung, ist, wenn anders der Name „Glaube" wirklich darauf anwendbar ist, unabhängig von dem Einfluß der Wissenschaft. Daß in dem Ausdruck dieser Ueberzeugung, in ihrer Formulierung, ja auch in Gedanken und Reflektionen über sie die von Troeltsch genannten Faktoren stark mitbestimmend gewirkt haben, ist ohne weiteres klar. Aber der Glaube als solcher, das religiöse Erlebnis ist stets von der Wissenschaft unabhängig gewesen; von der Glaubens-Philosophie

und -Metaphysik freilich gilt das Gegenteil. Beides ist aber doch durchaus — wenigstens in unserem Zusammenhang — auseinanderzuhalten. Es ist freilich ein Wahn, daß der Glaube die Auseinandersetzung mit der jeweiligen wissenschaftlichen Erkenntnis zu vermeiden habe; er braucht sie nicht zu scheuen. Aber das darf nicht dazu führen, dem Glauben fremde Gesichtspunkte in ihn hineinzutragen, um ihn nur ja wissenschaftlich rechtfertigen zu können, sondern diese Auseinandersetzung kann nur auf Grund der Selbstbesinnung des Glaubens auf sein eigentümliches Wesen, unter Erweisung seines sittlichen Rechtes für den Menschen, dem er zuteil wurde, geschehen. Dies Verständnis für seine geschichtliche Art darf der Glaube verlangen, ebenso wie ein Gegenstand der historischen Wissenschaft nach den Gesetzen historisch-kritischer Forschung und ein Objekt naturwissenschaftlicher Untersuchung nach naturgesetzlichen Maßstäben beurteilt werden muß.

Deshalb ist die Rettung „durch Preisgabe aller der Wissenschaft ausgesetzten Elemente“ erst gar nicht nötig, sie bedeutet aber auch nicht, wie Troeltsch meint, „den Verzicht auf Inhalt, Bestimmtheit, Kraft und Gemeinschaftsbildung“. Denn der Glaube besitzt in seiner geschichtlichen, persönlich-sittlichen Art seinen rechten Inhalt: die aus der Gottesgewißheit strömende Lebenskraft und Lebensfreude; seine Bestimmtheit: die auf Lebenserfahrung beruhende, durch den Eindruck des Personlebens Jesu geweckte Zuversicht zu der Macht des Guten, Gott; die Kraft: den aus persönlicher Ueberzeugung quellenden Lebensmut; den Antrieb zur Gemeinschaftsbildung: in der geschichtlichen, sittlichen Bestimmtheit.

Der ganze Unterschied der Betrachtungen kommt nochmals zum Ausdruck, wenn Troeltsch sagt: „Nicht um alle Einzelheiten und Kleinigkeiten historisch-theologischer Forschung, sondern um die grundlegenden Tatsachen handelt es sich, um die entscheidende Bedeutung der Persönlichkeit Jesu für die Entstehung und Bildung des Christusglaubens, um den religiös-ethischen Grundcharakter der Predigt Jesu und um die Wandelungen, die seine Predigt in den ältesten christlichen Gemeinden des Christuskultus erfahren hat. Hier sind die entscheidenden Haupttatsachen trotz aller noch offenen Fragen meines Erachtens in der Tat mit Sicherheit festzustellen.“ Gewiß handelt es sich nicht um die Einzelheiten der historischen Wissenschaft, sondern der Glaube fragt nach

den grundlegenden Tatsachen. Mag die Wissenschaft die Historizität der Haupttatsachen feststellen, dem Glauben ist damit nicht geholfen; erst wenn er selbst die Geschichtlichkeit dieser Tatsachen, ihre gegenwärtig-lebendige, sittlich anregende, demütigende und erhebende Wirkung auf ihn feststellt, hat er festen Grund. Die Feststellung der Historizität Jesu und der Hauptpunkte seiner Predigt — wenn die Wissenschaft sie leisten könnte — bedeutet für ihn nichts; erst die selbst erfahrene, sittlich berechtigte, von historischen Erwägungen unabhängige Einwirkung dieser Persönlichkeit auf den Menschen in der Gegenwart schafft Glauben.

Wir brauchen nun nicht im Einzelnen auf die Punkte einzugehen, die zur weiteren Veranschaulichung des sozial-psychologischen Standpunktes angegeben werden; aus dem Gesagten ergibt sich dafür Kritik oder Zustimmung. Wir wenden uns dem zu, was zum Schluß zusammenfassend als Endergebnis der Schrift gesagt wird; wir versuchen, uns dabei kurz zu fassen und dürfen es jetzt.

Troeltsch stellt in seinem Schlußabschnitt zunächst fest, daß sein Lösungsversuch dem Vermittlungstypus der Schleiermacher-Ritschl-Herrmannschen Schule scheinbar sehr ähnlich sei. Er erklärt demgegenüber — und wir stimmen ihm darin vollkommen zu —, daß das, was die praktischen Konsequenzen anlange, auch richtig sei: Hier wie dort steht Jesu und die Botschaft seines Evangeliums im Mittelpunkte der Verkündigung. Er betont das Erfreuliche solcher Berührung und meint, es sei nicht geraten, die verschiedenen „Denkweisen fortwährend gegeneinander abzugrenzen und an den Tischtüchern zu schneiden." Wir freuen uns dieses Ausspruchs. Anderseits hebt er aber doch mit Recht hervor, daß Sinn und Begründung seiner Lösung nicht unerheblich von dem genannten Typus und dessen Sinn und Begründung verschieden sei. Ich hoffe, daß das auch durch die bisherige Erörterung deutlich geworden ist. Indem ich alle Einzelheiten des glänzend geschriebenen Schlußteils übergehe, da sie irgendwie nach den bisherigen Ausführungen beurteilt werden können, halte ich es doch für angezeigt, zum Schluß diesen „nicht unerheblichen" Unterschied nochmals kurz zu kennzeichnen, so wie er sich mir darstellt.

Die Methode Troeltschs ist eine historisch-psychologische, wie er selbst sagt, sozialpsychologische. Aus dem Blick auf die ganze

Religionsgeschichte, unter Benutzung der Religionspsychologie, ergibt sich ihm die Tatsache, daß innerhalb geistig-ethischer Religionsgemeinschaft das religiöse Leben stets nur kräftig und lebendig geblieben ist, wenn es sich an die Gestalt eines großen Propheten oder religiöser Persönlichkeiten, an ihren Kultus und an die Gemeinschaftspflege im Blick auf solche Personen hielt. Alle Individualisierung, Symbolisierung und Aesthetisierung des religiösen Lebens führte schließlich zur Auflösung der religiösen Gemeinschaft und damit auch des religiösen Lebens selbst, auch im einzelnen Menschen. Immer wieder war es die Sammlung um eine große Prophetengestalt und die Erinnerung an ihre Bedeutung, die kräftiges, religiöses Leben schuf. Das ist das sozialpsychologische Gesetz, das sich aus der Betrachtung der Historie ergibt. Demnach gilt es für das Christentum, in dem die Persönlichkeit Jesu diese Bedeutung hat, das Bewußtsein und die Kenntnis von ihr lebendig zu erhalten, soll der christliche Glaube kräftig und stark bleiben. So hat dieser also ein Interesse an der historischen Wirklichkeit Jesu und der Grundzüge seiner Predigt. Da der Glaube selbst historische Tatsachen nicht feststellen kann, ist er auf die historisch-kritische Forschung angewiesen, die, wenn sie sachlich und nüchtern unternommen wird, die Historizität Jesu und der Hauptzüge seiner Verkündigung feststellen wird. Der Glaube gründet sich demnach auf historische Tatsachen, der christliche Glaube auf die historische Tatsache Jesu, seiner Predigt und Wirksamkeit; er ist damit von der historischen Kritik abhängig, die ihm aber die Wirklichkeit solcher Tatsachen feststellt.

Demgegenüber suchen wir unsere Auffassung zu präzisieren, wie wir sie im Anschluß an Schleiermacher, Ritschl und Herrmann vertreten. Die Methode darf u. E. auf dem Gebiet prinzipieller Erörterung keine historische, auch keine psychologische sein, da Aussagen über Tatsächlichkeit und Möglichkeit eines Vorganges, wie sie dadurch möglich werden, nichts über seine Wahrheit ausmachen können. Darauf aber kommt es bei prinzipieller Fragestellung an. Deshalb scheint uns hier allein die geschichtliche Methode am Platze zu sein; sie will nicht die historische Entwicklung und psychologische Möglichkeit religiöser Ueberzeugung aufweisen, sondern ihr inneres, sittliches Recht. Das tut sie, indem sie zeigt, wie der Mensch, der in der Geschichte, d. h. in sittlicher Gemeinschaft lebt, der durch sie in Berührung mit sitt-

licher Kraft kommt und in ihr die unbedingte Forderung für sein Leben erkennt, in seinem ringenden Leben vor Tatsachen gestellt werden kann, in denen er die bezwingende Macht des Guten anerkennen muß. Diese Macht ist — als geschichtliche — Gemeinschafts-Macht, persönliche Macht, Macht sittlicher Persönlichkeiten; als solche kann sich dem Menschen die Person Jesu, deren Bild aus den Evangelien Menschen unmittelbar hervorleuchten kann, erweisen. Und sie hat als solche auf viele Menschen gewirkt und wirkt so auf viele noch heute. Es ist also nicht der Blick auf die Religionsgeschichte und -Psychologie hier ausschlaggebend, sondern der Blick in die Geschichte des eigenen Lebens, die Selbstbesinnung auf das sittliche Recht der Art, wie jenes eigene Leben erwuchs. Demnach kommt eine Beurteilung anderer religiöser Art — und so muß es bei dem prinzipiellen Charakter dieser Fragestellung sein — erst in zweiter Linie; sie bedeutet aber nicht ihre Verurteilung oder die Verabsolutierung des geschichtlichen Glaubens, sondern nur ihre Unterscheidung von diesem. Das Urteil über Wert oder Unwert einer Religionsart fällt erst der Einzelne je nach seiner sittlichen Erkenntnis (ob ihm geschichtliches, Gemeinschafts-, sittliches Leben das Höchste bedeutet oder etwas Anderes).

So führt die historisch-psychologische Methode zur Konstatierung eines sozialpsychologischen Gesetzes und zur Begründung des Glaubens auf historische Tatsachen, die von der historischen Wissenschaft festgestellt werden. Die geschichtlich-systematische Methode gibt die Begründung des Glaubens auf Tatsachen und Erfahrungen des persönlichen Lebens, die sittlicher Beurteilung standhalten und damit ihr sittliches, geschichtliches Recht erweisen. Will man den Unterschied der beiden Betrachtungsweisen auf eine ganz kurze Formel bringen, so mag sie (nach Wobbermin): „historisch" — „geschichtlich" lauten.

Vielleicht hat die Kontroverse zudem noch tieferliegende ethische wie erkenntniskritische Gründe. Die ethische und philosophische Grundstellung ist hier und dort durchaus verschieden, das mag auch bei unsrer Frage, und vielleicht nicht unbeträchtlich, mitspielen. Das erforderte aber eine besondere Untersuchung, wie sie hier nicht angestellt werden konnte, die aber über kurz oder lang zur Klärung doch wird gegeben werden müssen.

Schließlich darf ich der Hoffnung Ausdruck geben, daß Troeltsch diese Ausführungen nicht als das Unternehmen ansehen möge, „an den Tischtüchern zu schneiden“, als „Liebhaberei für die scholastischen Kniffllichkeiten und Schulgegensätze theologischer Systembereitungen“, sondern als den Versuch, auf die wichtige Frage „Glaube und Geschichte“ hinzuweisen unter Besprechung zweier fundamental verschiedener Betrachtungsweisen, als eine Aufforderung zu erneuter klärender Aussprache.

Religion und Geisteskultur.

Zeitschrift für Förderung der Religionsphilosophie und Religionspsychologie. Herausgeber Lic. Th. Steinmann-Gnadenfeld. Verlag von Vandenhoeck und Ruprecht in Göttingen jährlich 4 Hefte 6 Mk.

Diese von dem Dozenten am theologischen Seminar der Brüdergemeine, Herrn Theophil Steinmann, begründete und seit 1907 herausgegebene Zeitschrift hat mit dem sechsten Jahrgang den Untertitel „Zeitschrift zur Förderung der Religionsphilosophie und Religionspsychologie" bekommen. Der Inhalt des ersten Heftes ist: Max Wiener, Zur Logik der religiösen Metaphysik; Edvard Lehmann, Die Stellung der Religionsgeschichte im Ganzen der Religionsphilosophie; H. Maas über Jakob Böhme; Henri Roy, Glaube und Wirklichkeitssinn im Alten Testament. Dazu kommen Berichte von Dunkmann über geschichtliche und absolute Religion, von Steinmann selbst über Wunderglaube, Vorsehung und Welterkenntnis in der Form einer Auseinandersetzung mit J. Weinlands Buch vom Wunder. Den Schluß machen kurze Besprechungen eingesandter Bücher.

Die Zeitschrift hat in den fünf Jahren ihres Bestehens ihr Existenzrecht erwiesen. Von verwandten Unternehmungen unterscheidet sie ihre bewußte Bevorzugung der Religionsphilosophie, das Wort im weitesten Sinn genommen; aber auch die Art, wie sie ihr Ziel verfolgt. Sie will ausdrücklich nicht einer bestimmten theologischen Richtung dienen; aber sie ist deswegen nicht charakterlos, und die Richtlinien des Programms im ersten Jahrgang hat sie ernstlich einzuhalten sich bemüht. Mit brüderischem Weitblick ist es ihr gelungen, von Kirn, M. Schulze, EW. Mayer sich Beiträge zu sichern wie von Troeltsch und von Seeberg, Hunzinger, Bachmann. Aus dem philosophischen Lager begegnen uns Elsenhans,

Eucken, O. Ewald, Joel, Messer, Wentscher. Es fehlen nicht die Mediziner und die Aesthetiker. Ein besonderer Vorzug dürfte darin liegen, daß die jüngere Gelehrtenwelt zahlreich vertreten ist. Aufsätze wie die von Fr. K. Pezold über die Unendlichkeit Gottes oder Spieß über das Apriori (in Zwiesprache mit Troeltsch) sind gewiß von vielen bemerkt worden. Von Claß brachte die Zeitschrift nicht nur einen Aufsatz aus letzter Zeit und ein Gedenkblatt an ihn, sondern auch unter dem Titel „Elemente der Weltordnung“ eine Hinterlassenschaft, wohl wert, das Andenken des edlen Menschen und Philosophen wach zu erhalten. Ebenso ist Glogau zum Worte gekommen. Die Titel auch nur der wichtigeren Abhandlungen aufzuführen, würde ermüden; Wesen und Wahrheit der Religion, Glaube und Geschichte, Religion und Kultur, Religion und Kunst sind die naturgemäß oft, von immer neuen Seiten behandelten Hauptthemata. Vom Herausgeber sei hervorgehoben: Gegenwärtigkeitstendenz der lebendigen Religion und die vergangene Gottesoffenbarung. Ein besonderer Vorzug der Zeitschrift liegt in ihren Rundschauen über die religionsphilosophische Arbeit außerhalb Deutschlands. England, Frankreich, Rußland, Niederlande, Skandinavien sind durch Mitarbeiter auf diesen Gebieten vertreten.

Th. Häring.

Zur Besprechung eingegangene Literatur.

Die Redaktion übernimmt keinerlei Verpflichtung, eingegangene Schriften zur Anzeige zu bringen. Der Abdruck der Titel an dieser Stelle diene zur Quittung an die Einsender und zur Nachricht an unsere Mitarbeiter, denen die Bücher in der Regel zur Verfügung stehen. Schriften, die kein prinzipielles, systematisches, philosophisches oder dogmengeschichtliches Interesse haben, bitten wir uns nicht zu schicken; sie finden in diesem Verzeichnis keine Aufnahme.

Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart. Von Rudolf Eucken. Vierte und fünfte verbesserte und erweiterte Auflage. Berlin, Verlag von Reuther u. Reichard, 1912. Mk. 3—.

Gott und Wissenschaft. Erster Band: Psychologie der großen Naturforscher. Von E. von Cyon. Leipzig, Verlag von Veit u. Comp., 1912. Mk. 3.—.

Meister Eckharts „Reden der Unterscheidung". Eine literarkritische Untersuchung. Von Ernst Diederichs. Diss. Halle, 1912.

Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur. Herausgegeben von Richard Kroner und Georg Mehlis Bd. III, Heft 1. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1912. Jährlich 3 Hefte. Mk. 9.—.

Die Entstehung des Alten Testaments. Von Professor D. W. Staerk. (Sammlung Göschen.) Leipzig, G. J. Göschen'sche Verlagshandlung, 1912. Mk. —.80.

D. Deißmanns „Paulus" für Theologen und Laien. Von D. K. F. Noesgen. Leipzig, A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung, 1912. Mk. —.80.

Der erste Korintherbrief für die Gebildeten der Gegenwart und für die Schüler und Schülerinnen höherer Lehranstalten. Von Paul Fiebig. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1912. Mk. —.40.

Die Apostelgeschichte für die Schüler und Schülerinnen höherer Lehranstalten und für die Gebildeten der Gegenwart. Von Paul Fiebig. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1912. Mk. —.60.

The Historicity of Jesus. By Shirley Jackson Case. Chicago, The University of Chicago Preß. Th. Stauffer, Buchh. Leipzig. 352 S.

Luthers theologische Quellen. Seine Verteidigung gegen Denifle und Grisar. Von Alphons Victor Müller. Gießen, Alfred Töpelmann, 1912. Mk. 5.—.

Die Thomas-Legende und die ältesten historischen Beziehungen des Christentums zum fernen Osten im Lichte der indischen Altertumskunde. Von Joseph Dahlmann. Freiburg i. B., Herder'sche Verlagshandlung, 1912. Mk. 3.—.

Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie. I. Historisch-kritischer Teil. Von P. W. Schmidt, S. V. D. Münster i. W., Aschendorff'sche Verlagsbuchhandlung, 1912. Mk. 7.60.

The American Journal of Theology. April 1912. Chicago, The University of Chicago Preß. Th. Stauffer, Buchh. Leipzig.

Staat und Religion im Lichte der modernen Ethik. Von Franz Arthur Meißner in Berlin. Mk. 2.—.

Die Trennung von Staat und Kirche. Ein Vortrag von Albert Hauck. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1912. Mk. —.60.

Durch Einen Alles! Predigten gehalten auf der Dorfkanzel. Von Fritz Groeber, Pfarrer von Künheim. Straßburg i. E., Buchhandlung der Evangelischen Gesellschaft, 1912. Mk. 1.80.

Predigtweise und Amtsführung. Theodor Webers „Betrachtungen“ von 1869 und 1880 für unsere Zeit neu bearbeitet von seinem Sohne Rudolf Weber. Cassel, Friedr. Lometsch, 1912. Mk. 3.—.

Hosiannah dem Sohne Davids! Eine Studie über Rom und das Gottesreich bei den Propheten. Von Constantin Wieland. Augsburg, Theodor Lampart, 1912. Mk. 1.50.

Ist die Katholische Kirche unfehlbar? Von Otto Feuerstein. Lorch, Karl Rohm, 1912. Mk. 1.50.

Verlagskatalog von Vandenhoeck u. Ruprecht in Göttingen. Nachtrag 1907—1911.

Für die Studierstube des Theologen und Philosophen. Ein Verzeichnis neuerer Werke aus der wissenschaftlichen Theologie und Philosophie. Freiburg i. B., Herder'sche Verlagshandlung, 1912.

Das Gewissen des evangelischen Theologen.

Vortrag, auf der Theologischen Konferenz in Treysa
am 16. Juli 1912 gehalten

Von

Martin Rade, Professor in Marburg.

1.

Das Gewissen des evangelischen Theologen — etwas Besonderes? Ja. Freilich kein besonderes „Seelenvermögen", das ist das Gewissen überhaupt nicht, möge täglicher Sprachgebrauch und volkstümliche Vorstellung noch so zäh daran festhalten. Auch nicht eine besondere „Anlage" in dem Sinne, daß man sie schon am Kinde psychologisch feststellen könnte und zu ihm sagen: Du hast sie und du mußt Theologe werden. Nicht einmal insoweit ein Privilegium des Theologenstandes, daß der Laie, der evangelische Laie, der Laie in der Kirche des allgemeinen Priestertums, dieses Gewissen nicht auch haben könnte und sollte. Er hat es sogar — gelegentlich; aber das ist es eben: ihm fehlt in der Regel die Gelegenheit, es zu haben, während der Theologe, ebenso im praktischen wie im akademischen Amt, dank seiner Lebensführung und inneren Ausstattung immer wieder Anlässe findet, große und scheinbar geringe, es zu bewähren. Er steht zu den Laien, wie das die sittliche Gemeinschaft so oft mit sich bringt, im Verhältnis der ratio vicaria, im Stande der Stellvertretung. So soll er dies Gewissen mindestens vorbildlich für die Laien haben. Und also wird es dennoch ein Privilegium des Theologenstandes sein.

Jedenfalls ist es ein Sondergut evangelischer Christen, von dem der katholische nichts weiß, nichts wissen darf. Höchstens der

Papst, dem das unfehlbare Lehramt anvertraut ist, und auch er nur, wenn er ex cathedra redet. Es handelt sich um eine spezifisch protestantische Erscheinung. In den Symboliken und Polemiken müßte viel kräftiger davon die Rede sein. Es ist vielleicht der Begriff, in dem sich der Unterschied protestantischer Frömmigkeit von katholischer am deutlichsten abhebt, am entscheidendsten durchsetzt [1]. Das Gewissen, das ich meine, eignet sich geradezu zu einem Grund- und Zentralbegriff für die Darstellung des Wesens des Protestantismus überhaupt [2].

Um gleich die Hauptsache zu sagen: es ist selbstverständlich das religiöse Gewissen und hängt nach seiner historischen wie seelischen Bedeutung aufs innigste zusammen mit dem anerkannten evangelischen Zentralbegriff, dem Glauben. Glaube und Gewissen (als Drittes gehört noch Gesinnung hinzu) sind synonyma. D. h. verwandt und doch zu unterscheiden ihrem Sinne nach. Wir werden gut tun, uns erst über den Glauben des evangelischen Theologen zu verständigen, ehe wir von seinem Gewissen handeln.

2.

Was Glaube sei, wissen wir doch alle? Glaube des evangelischen Christen? evangelischer Glaube?

In der katholischen Lehre hat noch heute der Glaube seinen Ort vornehmlich in der Moral. Er begegnet uns dort noch heute wie zu Luthers Zeiten unter den drei theologischen Tugenden: fides, quam et non pauci inter virtutes ceu socias (!) numerant, quod faciunt, quia nullo experimento eam probaverunt, nec quantae sit virtutis umquam gustaverunt (Tract. de lib. chr. EA IV 219. WA VII 49).

---

1) Im „Protestantischen Taschenbuch“, dem trefflichen „Hilfsbuch für konfessionelle Streitfragen“, das Hermens und Kohlschmidt im Auftrage des Evangelischen Bundes herausgegeben haben, fehlt der Artikel „Gewissen“ ganz, wofür nicht entschädigen kann, daß elfmal das Wort „Gewissensfreiheit“ vorkommt, was — wenn ich übertreiben darf — etwas ganz Anderes ist, jedenfalls das Interesse von der Wurzel zu schnell auf die Frucht ablenkt.

2) Wollte man einen ähnlichen einzigen Zentralbegriff für die Beschreibung des Katholizismus suchen, so böte sich dafür die Eucharistie, und zwar im Sinne der eucharistischen Kongresse.

Der katholische Glaube ist (nach Wetzer und Welte) gehorsame Unterwerfung der eigenen Einsicht unter eine bessere, autoritative Einsicht. Er ist Autoritätsglaube. Die Autorität, der er sich unterwirft, ist primär, prinzipiell, ideell Gott, faktisch und praktisch die Kirche als die von Gott errichtete Heilsanstalt, die kirchliche Hierarchie mit dem unfehlbaren Lehramt. Dabei handelt es sich um Urteil, Ueberzeugung, Einsicht, Erkenntnis, Lehre, kurz irgendwie und wesentlich um eine Funktion des Intellekts.

Wo steckt in diesem Glaubensbegriff das Gewissen?

Die „Gewissenserforschung" des katholisch Gläubigen wird sich seinem „Glauben" gegenüber immer wieder darauf zu richten haben, ob der gehorsame Anschluß der eigenen Erkenntnis an die der göttlichen Autorität erreicht ist. Wenn nicht, so wird er ein schlechtes Gewissen haben. Er wird dann seinen Abstand von der Einsicht der Autorität dadurch beseitigen, daß er sich ihr vorbehaltlos unterwirft, se subiicit. Darnach wird er ein gutes Gewissen haben.

Dabei treten wir aus der Sphäre des Intellekts in die des Willens. Schon in der Definition des Glaubens schloß der Begriff der gehorsamen Unterwerfung dies Willensmoment ein. Wille und Werk! — wie könnte es anders sein? Die Unterwerfung der eigenen Einsicht unter die autoritative ist eine moralische Leistung, die mit Unterstützung der (im Katholizismus dinglich-sakramental verstandenen) Gnade vollzogen wird.

Dieser Glaubensbegriff: mit Fleiß für wahr halten, was die göttliche Autorität als wahr kundgibt — ist völlig klar und eindeutig.

Gilt die gleiche Glaubenspflicht für uns evangelische Christen nicht auch? Kann denn unsere Religion etwas Anderes sein als Gemeinschaft mit Gott? natürlich auch Gemeinschaft, Uebereinstimmung, Einheit des Intellekts, der Einsicht, Erkenntnis, Ueberzeugung, getragen vom guten Willen, dem Willen zu kindlichem Gehorsam? Wird nicht auch der evangelische Christ, ja der evangelische Theologe dann ein gutes Gewissen haben, wenn Gottes Wort und Wahrheit über ihn herrscht; ein schlechtes, wenn er sich mit seinen Gedanken, geschweige mit seinen Lehren zu Gottes Wort und Wahrheit im Widerspruch fühlt? Wird er sich nicht gerne unterwerfen, wenn er merkt, daß Gottes Gedanken andere, höhere sind als die seinen? Unterwerfen wir uns nicht auch menschlichen Autoritäten immer wieder und gutwillig, weil wir bei ihnen

die bessere Einsicht voraussetzen, auch wenn wir sie eben noch nicht begriffen haben?

Alles das gilt und ist richtig, solange wir uns auf dem Boden der Moral bewegen. Aber für uns hat der Glaube sein Spiel in einer anderen Welt. Für uns hat Luther die Herrschaft des alten katholischen Glaubensbegriffs gebrochen. Und zwar so, daß er uns mit dem neuen Glauben (dem Glauben der Religion) ein neues Gewissen (eine neue, religiös fundierte Ethik) gegeben hat.

3.

Als Weltereignis ist das am 18. April 1521 in Worms geschehen. Man sieht es ja kommen schon in den Jahren vorher: 31. Oktober 1517 die Thesen, 5. Juli 1519 Disputation zu Leipzig, 10. Dezember 1520 Verbrennung der Bulle und der kanonischen Rechtsbücher. Aber gesehen, erlebt, unverlierbar erlebt hat es die Welt am Tage von Worms. Das ist einer der Zeitpunkte in der Geschichte, wo das geistige Niveau der Menschheit hörbar eine Stufe höher gerückt wird. Damals wurde der evangelische Glaube als eine neue Größe aufgerichtet und das Gewissen des evangelischen Theologen geboren.

Der Kanzler von Trier hatte bekanntlich dem Angeklagten zwei Fragen gestellt: 1. ob er diese Bücher verfaßt habe und 2. ob er sie widerrufen wolle? Luther macht in seiner Antwort einen Unterschied unter seinen Büchern. Uns geht für unser Thema nur die zweite Gattung an, wie er zu ihr sich stellt: Bücher, in denen er die unchristliche Bosheit des Papstes, seines Rechts und seiner Lehre angetastet hat. Die kann er nicht widerrufen, denn sonst würde er ja diese furchtbare Tyrannei, dadurch die Gewissen der Gläubigen aufs allerjämmerlichste gefangen, beschwert, gemartert und gepeinigt sind, bestätigen. (An der Wendung „Gewissen der Gläubigen“ nehmen wir jetzt kein besonderes Interesse. Luther konnte dafür auch sagen: Gemüter, Seelen, sogar Verstand.) Hartnäckiger aber als Jesus will Luther nicht sein. Wenn sein Herr Christus, der doch gewußt hat, daß er nicht irren konnte, sich nicht geweigert hat, Gründe wider seine Lehre anzuhören, auch von dem allerschnödesten Knecht (Joh. 18, 23!) — wie viel mehr muß er, Luther, sich solcher Beweisführung stellen. Itaque rogo per misericordiam dei, S. Majestas vestra, Illustrissimae dominationes, aut quicumque tandem, vel summus vel infimus, possit, reddat

testimonium, convincat errores, superet scripturis propheticis et evangelicis: paratissimus enim ero, si edoctus sum, quemcumque errorem revocare, eroque primus qui libellos meos in ignem proiiciam (EA VI 12. WA VII 834).

Darauf der Kanzler: Wenn deine Meinungen neu wären, würde Kaiserliche Majestät vielleicht bei dem heiligen Vater für dich einkommen, daß er tüchtige und gelehrte Männer berufe, sie zu prüfen. Aber diese deine Irrtümer sind ja die Lehren der alten Ketzer, der Waldenser, des Wiclif, des Hus und Anderer, die bereits durch die Konzile, die Päpste und die Haltung der Kirche verurteilt sind. Deshalb ists nicht not, darüber zu disputieren oder sie als etwas Zweifelhaftes zu behandeln, sondern es ist darüber schon entschieden von **Gottes** und Rechts wegen. Ganz nüchtern und sachlich, beinah wissenschaftlich korrekt sagt das der Kanzler. Und hebt noch einmal sein durchschlagendes Argument heraus: „Willst du widerrufen, was du geschrieben hast, insonderheit gegen das heilige Konzil zu Konstanz, das versammelt gewesen ist aus allen Völkern und anerkannt vor aller Welt?“ Das war nicht zu viel verlangt. Sehen wir von dem Wort „widerrufen“ ab, das bezeichnenderweise bei uns außer Brauch gekommen ist: kein Konsistorium, kein Spruchgericht fragt und argumentiert anders in unsern Lehrprozessen.

Darauf Luthers schlichte Antwort, ohne Hörner und Zähne (simplex, neque cornutum neque dentatum): „Es sei denn, daß ich durch Zeugnisse der Schrift oder durch helle Gründe überwunden werde — denn ich glaube weder dem Papste noch den Konzilien allein, dieweil am Tage liegt, daß sie öfters geirrt haben und sich selbst widersprochen — so bin ich überwunden durch die von mir angeführten heiligen Schriften und mein Gewissen gefangen in Gottes Wort; widerrufen kann ich nichts und will ich nichts, dieweil wider das Gewissen zu handeln unsicher und gefährlich ist.“ (Hier hat offenbar das wiederholte Wort Gewissen einen ganz anderen Ton und eine andere Bedeutung als vorhin, da vom Gewissen der dem Papst untertanen Menge die Rede war.)

Wir haben die Uebersetzung gehört; die Sache ist wichtig genug, daß wir auch den lateinischen Text auf uns wirken lassen: Nisi convictus fuero testimoniis scripturarum aut ratione evidente

(nam neque Papae neque conciliis solis credo, cum constet eos et errasse saepius et sibi ipsis contradixisse), victus sum scripturis a me adductis et capta conscientia in verbis dei — revocare neque possum nec volo quicquam, cum contra conscientiam agere neque tutum neque integrum sit (EA VI 13. WA VII 838). Man möchte hier jedes Wort unterstreichen. Und dann der unsterbliche Schluß: „Ich kann nicht anderst, hie stehe ich, Gott helff mir, Amen!“ von dem es ganz gleichgültig ist, ob er buchstäblich so gesprochen worden: er ist so verstanden und so geglaubt bis auf den heutigen Tag, echt im höchsten Sinne, wie nur die Ueberlieferung etwas an lebendiger Geschichte auf uns bringen kann.

Wieso aber bricht denn Luther hier mit dem katholischen Glaubensbegriff?

Es handelt sich doch 1. um Einsichten? um Wahrheit und Irrtum? Um Beweis der Wahrheit und Widerruf des Irrtums? Wir bleiben doch also in der intellektuellen Sphäre? im Bann der Lehre? Und es handelt sich 2. um Autorität, die höchste, göttliche — Gottes Wahrheit. Um die Uebereinstimmung mit ihr, mit Gott. Um frommen, willigen Gehorsam. Also um den guten Willen, ein Glied der Kirche, ein Christ, ein Kind Gottes zu sein. In beiderlei Hinsicht ist für die Parteien durchaus ein gemeinsamer Boden der Prozeßverhandlung gegeben.

Auch wenn Luther von seinem Gewissen redet, so wurden wir zwar schon vorauseilend auf das Neue dieser Wortanwendung aufmerksam; aber indem er so erst von den conscientiis fidelium miserrime illaqueatis etc. spricht, dann von seiner conscientia capta etc., muß zwischen beiden Aussprüchen doch eine historische Kontinuität vorhanden sein, die in der Gemeinsamkeit des Wortgebrauchs sich äußert. Daß contra conscientiam agere neque tutum neque integrum sit, das wissen die katholisch Frommen auch; darum ja bei denen, die es ernst meinen, ihre pflichtmäßige Gewissenserforschung, ihre viele Gewissensnot und Gewissensangst!

Und doch ist neu, ganz neu, was Luther sagt, weil völlig anders orientiert: nisi convictus fuero . . . victus sum . . . capta conscientia. Und zwar ruht das Neue schlechterdings nur darin, daß er

1. die Entscheidung darüber, was denn nun wider sein Gewissen sei, offenbar ganz sich selbst vorbehält. Statt sein Gewissen leiten, statt sich sein Gewissen machen zu lassen, vom Kanzler oder vom

Kaiser, vom Konzil oder vom Papst. Nicht daß ihm diese Mitmenschen, Mitchristen, diese Herren und Gelehrten als solche gleichgültig wären: ach sie könnten und dürften ihm wohl einen Dienst tun — convincere, superare sollten sie ihn, testimonium reddere adversus meam doctrinam, er will dieses testimonium audire. Aber mit dem Konstanzer Konzil sollen sie ihm nicht kommen. Das Gespenst kennt er. Und also weil sie nicht Besseres vorbringen und er gegen diese (höchste) Autorität gefeit ist, so bleibt die Entscheidung, er mag wollen oder nicht, bei ihm. Und er will: nec possum nec volo.

2. Er selbst entscheidet freilich nicht auf Grund seiner sich selbst überlassenen Vernunft: er hat seine Autorität in den scripturis propheticis et evangelicis, in den verbis dei a me adductis. Von denen ist er besiegt, ist sein Gewissen gefangen genommen. Die (allerhöchste) Autorität Gottes und seines Wortes steht ihm so fest, wie sie nur dem ernstesten und frömmsten seiner Gegner stehen kann; aber damit sind für ihn alle Zwischenglieder, Zwischeninstanzen, alle Autoritäten, die ihm den Verkehr mit Gott, die Gewißheit von Seinem heiligen Willen abnehmen, damit aber die letzte Gewissensentscheidung als persönliche Tat, als letzte Probe seiner Gottesgewißheit abschneiden wollen, ausgeschieden. Das heißt aber alles nichts Anderes, als daß er sein Gewissen als Funktion seines Glaubens hat. Der neue Glaube schafft das neue Gewissen.

Nicht im Augenblick auf Grund plötzlicher Eingebung redet Luther so. Er redet vorbereitet, nach erbetener und genützter Bedenkzeit. Er redet aus jahrelanger, zuweilen wohl ruckweiser, im ganzen allmählich zunehmender Erfahrung von dem Unwert der herrschenden Vermittlungen (Papst, Konzil) und von dem Werte der einzig zuverlässigen und bleibenden Vermittlung: h. Schrift. Wobei gar kein Dogma von der Schrift und Schriftinspiration eine Rolle spielt, sondern das schlichte persönliche Erlebnis; hier in der Bibel hatte, hier hörte er Gott, hier fand er alles, was er von ihm brauchte. Natürlich nicht als mechanischer Bibelleser oder gelehrter Forscher, sondern im völligen seelischen Kontakt, wie dieser sonst innere Erfahrnisse vermittelt. Die Entdeckung kam über ihn mit der Wucht des Gegensatzes, als Bekehrung. Jene Zwischenautoritäten hatten ihn zu lange irregeführt, hatten ihn von Gott und seinem wahren Wort zu lange fern gehalten, als daß er ihnen nicht

herzlich mißtrauen sollte: da man sie ihm im entscheidenden Moment wieder als entscheidende Instanz vorhält, lehnt er sie — im Einvernehmen mit der höchsten Autorität! — einfach ab.

4.

Seitdem existiert erst das, was wir heute Gewissen nennen. Zwar wir brauchen ja dies Wort in sehr verschiedenen Bedeutungen. Ich meine aber den Gebrauch des Wortes, innerhalb dessen es unersetzlich ist, der für die Sache gar keinen anderen Ausdruck zuläßt. Dieses Gewissen ist geschichtlich hervorgegangen aus der fortschreitenden Entwicklung des geistigen Lebens in der Christenheit als Funktion des evangelischen Glaubens, und man muß es aus andern Verwendungen des Namens „Gewissen" als das religiöse Gewissen nach seiner spezifischen Art herausheben. Es hat gar nichts zu tun mit dem rügenden und strafenden, mit dem „beißenden Gewissen". Es existiert nicht als „schlechtes Gewissen", das wäre ein Nonsens, eine contradictio in adiecto. Es schließt jede Anwandlung, jede Möglichkeit einer Gewissensnot oder gar Gewissensangst für den, der es hat, aus. Es ist das schlechthin sieghafte, das herrschende und triumphierende Gewissen; die Erlösung aus aller Unsicherheit, Unentschiedenheit und Unruhe. Darum aber deckt es sich auch anderseits nicht mit der schlichten „Gewissenhaftigkeit" als bürgerlicher, beruflicher Tugend, kann im Gegenteil auf die „gewissenhaften" Leute, die Vertreter des Anerkannten, leicht den Eindruck der Gewissenlosigkeit machen. Es ist eben die ethische Konsequenz des evangelischen Fiduzialglaubens, der Heilsgewißheit hat. „Gewissen" von „Gewißheit". Der ernste Katholik flüchtet nach strenger Gewissenserforschung, d. h. nach gründlicher Durchsicht und Prüfung seines religiös-moralischen Zustandes zu den Autoritäten, um sich von ihnen sagen zu lassen, was ihm fehlt und was er tun soll, damit er gerecht werde, einen gnädigen Gott kriege, der Hölle entgehe und nach Möglichkeit auch dem Fegfeuer. Der fromme Protestant weiß vor allen Dingen, was er an seinem Gott hat, daß er bei ihm als sein Kind in Gnaden steht; und von da aus regelt sich sein ganzes Leben als die große Gelegenheit für ihn, darin Gottes Willen zu tun. Noch heute kann geschehen, was Luther an einer für uns interessanten Stelle von Anno 1520 bezeugt, daß es viele Katholiken gibt: „die da beten, fasten, stiften, dies und das tun, ein gut Leben führen vor den Menschen [das alles

unter wackerer Gewissensleitung durch den Beichtvater], welche, so du sie fragst, ob sie auch gewiß seien, daß es Gott wohlgefalle, was sie also tun, sprechen sie: Nein, sie wissen es nit, oder zweifeln dran . . . Siehe da, alle dieselben Werk gehn außerhalb dem Glauben, darum sein sie nichts und ganz tot: denn wie ihr Gewissen gegen Gott stehet und glaubet, so sein die Werke auch, die daraus geschehen. Nun ist da kein Glaub, kein gut Gewissen zu Gott: darum so ist den Werken der Kopf ab, und all ihr Leben und Güte nichts" (EA [1] XX 196, [2] XVI 124, WA VI 205).

An dieser Stelle treten Glaube und Gewissen auf wie ein und dasselbe. Aber sie sind nicht dasselbe, sie sind nur Synonyma. Und das „Gewissen" ist seitdem seine eigenen Wege gegangen und hat seine eigene Geschichte erlebt. Im Sprachgebrauch können wir das nicht mehr ändern; aber im Sachgebrauch, in der Schätzung, Belebung und Anwendung des Gewissens haben wir alle Ursache, uns auf den ursprünglichen Zusammenhang von Gewissen und Glaube zu besinnen.

Es hat nämlich im Sprachgebrauch nicht Luthers Vorgang in seinen Schriften gesiegt, wonach ihm Gewissen = der Glaube war, der gewisse Glaube. Sondern im Sprachgebrauch der folgenden Geschlechter hat sich Luthers Vorgang mit der Tat, hat sich sein Vorgang in Worms durchgesetzt. D. h. eine Konsequenz, die er aus jenem seinem Glaubens- und Gewissensbegriff zog. Darnach ist Gewissen die Gewißheit der sittlichen Entscheidung, die Gewißheit des sittlichen Verhaltens geworden, — da, wo jede Autorität versagt, — da, wo es gegen die Autorität selbst geht, — da, wo der Mensch ganz allein sich selber die Autorität sein muß. Wo der Mensch ganz allein ist mit seiner sittlichen Ueberzeugung, mit seiner Pflicht, da spricht man heute vom Gewissen. In der ethischen Welt, auch in derjenigen, die des lebendigen Gottes entbehrt, weil sie ihn nicht hat. Das ist aber dann ein übertragener Gebrauch des Worts. Wir wollen ihn nicht missen oder gar tadeln. Aber er geht uns bei unserem heutigen Thema nichts an. Denn um diesem gerecht zu werden, müssen wir den Zusammenhang mit dem ursprünglichen Lutherschen Gedanken treulich wiederherstellen. Darnach ist der Mensch, der sich auf sein Gewissen beruft, nicht allein, oder wenn doch, so ganz allein mit seinem Gott! Unter Gewissen in

spezifischem Sinne, in einem durch keinen zweiten Namen ausdrückbaren Sinne verstehen wir, seit Luther, die persönliche Gewißheit angesichts einer zutreffenden (schwierigen) Entscheidung, die das moralische Individuum hat ohne Mitwirkung irgend einer Autorität außer der Gottes.

5.

Wir sind am Ziele. Indem wir uns da umschauen, verweilen wir einen Moment bei der Fülle der Erscheinungen, von denen das Wort Gewissen im Brauch der Sprachen umgeben ist [1]).

Gewissen ist Wissen; ge wirkt verstärkend. Wer Gewissen hat, hat „Wissenschaft" von einer Sache; so „Wissenschaft" noch heute hier und da im Volksmunde. Das verstärkte Wissen mag irgendwie darauf beruhen, daß es Mitwissenschaft ist, die man mit einem oder mehreren Andern teilt. Dies „Mit" tritt im Lateinischen und Griechischen als Kompositum deutlich auf: conscientia, syneidesis, auch synteresis. Und zwar verdoppelt sich im antiken Sprachgebrauch, in der antiken Ethik der Gewissensmensch gleichsam: er ist Mitwisser seiner selbst; sein ganzes eigenstes Ich ist bei dieser Wissenschaft beteiligt. Das Wort hat in der Stoa eine so große Rolle nicht gespielt, wie man gemeinhin überliefert, wohl aber bei Seneca. Es hat dann in der mittelalterlichen Moral um so mehr seine Stätte gehabt, als actus sowohl wie als habitus. Als actus kann es sich beziehen auf eine Tatsache, eine Schuld: so das böse Gewissen. Oder auf Prinzipien der Beurteilung von Tatsachen: so das gesetzgebende Gewissen. Als habitus fällt es leicht zusammen mit dem moralischen Charakter des Menschen überhaupt, mit seiner Fähigkeit, moralisch zu handeln, moralisch zu urteilen und zu fühlen, moralisch sein eigener Gesetzgeber zu sein; mit dem „moralischen Gesetz in mir" (Kant in der berühmten Stelle am Schluß seiner Praktischen Vernunft). Für Kant ist das Gewissen der kategorische Imperativ selbst: „Jeder Mensch als sittliches Wesen hat ein solches ursprünglich in sich" (Metaphysik der Sitten; Werke ed. Hartenstein VII 204). So reden wir heute, belehrend und räsonnierend, ganz allgemein vom Gewissen des Menschen als seiner Fähigkeit oder Bestimmung, Pflichten zu haben, Pflichten anzuerkennen, etwas

1) Die Religionspsychologen lassen uns vorläufig mit unseren Fragen nach dem Gewissen ganz im Stich. Auch die Amerikaner, soweit sie mir zugänglich waren.

als Pflicht zu empfinden. Und haben eine ganze Reihe sprachlicher Wendungen, das Gleiche auszudrücken.

Davon handeln wir heute ganz und gar nicht!

Der evangelische Theologe hat zwar wie jeder Mensch ungezählte Pflichten

1. abgesehen von seinem besonderen Beruf: gegen Familie, Verwandtschaft, Freundschaft, Nachbarschaft, Vaterland usw.

2. dank seinem besonderen Beruf: gegen seine Gemeinde, seine Landeskirche, seinen Staat, gegen seine Amtsgenossen, seine Lehrer, seine Presbyter, seinen Superintendenten, sein Konsistorium, gegen seine Armen und Kranken, gegen seine Säufer, Ehebrecher, Geizhälse usw. Ich denke zumal an den Dorfpfarrer, wenn ich sage: ein rechter Pfarrer ist Kopf und Herz und Gewissen seiner Gemeinde; er ist das moralische Gesetz in ihr; sein moralisches Gefühl ist so stark, daß er sich mitverantwortlich fühlt für alles, was im Dorf vorgeht, für jede Roheit, für jeden Prozeß, für jeden Selbstmord — und so empfindet das auch die Gemeinde, daß sie ihr Gewissen an ihm hat, daß er mit seinem sittlichen Zartgefühl und sittlichen Zorn auf alles Böse in ihr allzeit kräftig und sicher reagiert. Aber um dies ganze Pflichtengewebe, um diese ganze wundervolle sittliche Gemeinschaft handelt es sich hier nicht. Wir reden vom Gewissen des evangelischen Theologen als dem speziellen Erbe des Luther von Worms, das ihm — auch von Berufs wegen, sonderlich und für alle stellvertretend — zugefallen ist. Ihm, dem evangelischen Theologen.

Der Luther, der in Worms vor Kaiser und Reich stand, der die alte mittelalterliche Kultureinheit durch seine Weigerung des Widerrufs für sich aufhob und, wie der Erfolg gezeigt hat, damit zugleich für die Weltgeschichte, — war doch Theologe. Seine Berufung auf die Schrift, seine Erbietung, sich aus der Schrift eines Besseren überzeugen zu lassen, war doch die Berufung und Erbietung eines Predigers und Doktors der h. Schrift. Albrecht Ritschl [1]) macht für die Tat Luthers in Worms seinen „reformatorischen Beruf" geltend. So können wir heute reden, dann wäre sie freilich nicht vorbildlich für uns. Aber Luther hat seinen „Beruf" damals empfunden als einen gemein-christlichen, näher als einen gemein-theologischen: dazu ist *der Theologe* da, die göttliche Wahr-

1) Das Gewissen S. 30.

heit zu bekennen und um keinen Preis zu verleugnen. Zieht Ritschl den Umkreis für Luther zu eng, so Kähler[1]) zu weit, wenn er viel zu allgemein den Vorgang von Worms dahin würdigt, daß Luther damals „dem selbständigen Pflichtbewußtsein" „den klassischen Ausdruck gegeben" habe. Sehr schön fährt er fort: „Das Glaubensauge schaut von der sichern Warte der unbedingten religiösen Gewissensbindung zum ersten Male kühn und scharf hinaus auf das weite Gebiet der Gewissensfreiheit." Das Glaubensauge war aber das des Theologen, die sichere Warte die des Schriftkundigen! Und die unbedingte religiöse Gewissens*bindung*, die zur Gewissens*freiheit* wird, ist eben das, um was es sich für uns bei unserem Thema handelt. Wir evangelische Theologen sind durch unseren Beruf berufen, bahnbrechend, vorbildlich und stellvertretend, wenn es gilt rücksichtslos, vor Kaiser und Reich, Kirchenregiment und Kirche, vor Autoritäten und Instanzen aller Art das Gewissen zu bewähren, das Luther damals in Worms bewährt hat.

Was erkannten wir als seine Eigenart? Daß es eine ganz und allein in Gott ruhende Gewißheit ist, eine Funktion, eine ethische Konsequenz des Fiduzialglaubens, ein Urteilen, Sichentscheiden, Handeln in Gottverbundenheit, Gottgebundenheit (victus sum, capta conscientia). Darum und darin aber absolute Freiheit gegenüber allen weltlichen und geistlichen Autoritäten (nec possum nec volo). Die weltlichen Autoritäten treten dabei in zweite Linie. Wenn Ritschl angesichts der Tat von Worms nur von ihnen spricht (nach dem Rechte seines reformatorischen Berufs habe Luther damals „sein persönliches Gewissen gegen die höchsten *weltlichen* Mächte eingesetzt"), so ist ihm offenbar das Bezeichnende an dem Widerstande, den Luther in Worms fand, daß die geistlich-kirchliche Autorität dort in restloser Verquickung mit der weltlichen, also als

1) Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Auflage, VI 650, Artikel „Gewissen". Am Schluß seines Artikels redet Kähler von der „sogenannten Gewissensfreiheit" und beschreibt diese als „die allen gleichmäßig als Pflicht obliegende sittliche Selbständigkeit, welche kein Zurückziehen hinter fremde Verantwortlichkeit duldet, wäre es auch die der Gesamtheit" (S. 654). Es fallen dann noch weiter einige sehr gute Bemerkungen. Das ist fast, was wir wollen; doch verbaut uns Kähler die Zustimmung durch das „allen gleichmäßig". Kähler beschreibt ein Ideal, das in derselben Linie liegt wie das des allgemeinen Priestertums. Wir meinen mit unserem Gewissen etwas, das keineswegs allen gleichmäßig als Pflicht obliegt, sicher aber dem evangelischen Theologen.

weltliche Gewalt auftrat. Wir aber legen das Schwergewicht auf die andere Seite[1]). Daß es die geistliche, die kirchliche Autorität ist, die Luther so entgegentritt und vor der Luther sich nicht beugt, der er sich unter Berufung auf Gott trotzig und siegreich entgegenstellt: das ist das historisch Neue und Folgenreiche, das ist für uns die Hauptsache. Gegenüber den Wirkungen seines Auftretens ist er nicht müde geworden sich damit zu rechtfertigen, daß er als Theologe nicht anders konnte (in den bekannten Stellen EA XXVIII 214 WA X III 10, EA XXXIX 256 u. ö.). Seitdem ist dem Theologenstande, dem evangelischen, im Unterschied vom römischen[2]) Klerus, eine merkwürdige Unbotmäßigkeit eigen gegenüber aller weltlichen und kirchlichen Obrigkeit. Sie erregt heute noch oder wieder die Verwunderung niederer und höherer Regierungsbeamter, und zuweilen hört man davon, zuweilen sieht es so aus, als wollte man versuchen, den evangelischen Theologen auf Kanzel und Katheder diesen Geist auszutreiben. Das wird unmöglich sein. Denn es handelt sich hier um ein Erbe des Luther von Worms, das die Theologen für die evangelische Christenheit und zugleich auch für die ganze menschliche Kultur zu hüten und damit zu wuchern gesetzt sind. Wohlverstanden: Luther hatte nur Einen Tag von Worms[3]). Das „Gewissen", das er damals bewährte, hat er nicht zeitlebens unnützlich geführt, als wäre es ein alltägliches Handwerkszeug. Wir sind auch als evangelische Theologen zunächst nichts Anderes als schlichte Diener unseres Pflichtenkreises, in den wir gestellt sind, untertan der Obrigkeit — mit oder ohne Beamteneid, mit oder ohne Amtsgelübde. Unser Individuum mit all seinen Gaben und Kräften gehört dem Ganzen, dessen Glied wir sind, je nachdem es uns beansprucht: als Familie, als Staat, als Schule, als Gemeinde, als Landeskirche. Was wir da tun sollen und können, das ist unsere Pflicht; von „Gewissen" brauchen wir da nicht zu reden. Tun wir es dennoch, so ist das entweder ein harm- und gedankenloser Sprachgebrauch oder leichtfertiges Geschwätz. Jenes positive Gewissen, das Luther ermöglichte, den Riesenkampf gegen

---

1) Vgl. Ritschl, Das Gewissen S. 30. Irgendwo macht gerade Ritschl einmal darauf aufmerksam, daß es sich bei dem Widerstande der Apostel, Apgesch. 4 und 5, um geistliche Obrigkeiten handelte.

2) Wenn der römische Klerus wider den Staat steht, wie im Kulturkampf, so tut er das jeweilen als Kirche, niemals als ordo theologorum.

3) In Marburg beruft er sich nicht auf sein Gewissen!

die heilige Kirche und das heilige römische Reich deutscher Nation aufzunehmen, das ihn mitten in der äußern Niederlage selig machte, so daß er die Arme zum Himmel reckte und aus tiefster Seele aufjauchzte: „Ich bin hindurch, ich bin hindurch!" — das hat und erfährt man nur im Kampfe gegen die öffentlich anerkannten kirchlichen und religiösen Autoritäten, oder gegen weltliche Autoritäten, sofern sie gleichfalls an diesem kirchlich-religiösen Charakter Anteil haben. Diese Natur des Objekts: die spiritualis potestas, das ius in sacra muß ins Spiel kommen, damit aus der fides christiana die conscientia christiana werde.

6.

Ja kann denn ein solches Gewissen bei dem evangelischen Theologen von heute je in Aktion treten? kann er Gelegenheit dazu haben? Die Mächte von Worms haben doch ausgespielt! Wenigstens für ihn und den Bereich der evangelischen Kirche?

Aber überall wo Staat und Kirche noch verbunden sind, und desgleichen auch in Freikirchen, wo im Namen Gottes rechtliche Ansprüche erhoben werden, kann die Situation von Worms — mutatis mutandis — wieder gegeben sein. Das wird, Gott Lob, nicht häufig geschehen. In der katholischen Kirche herrscht das göttliche Kirchenrecht nach wie vor, und folglich gibt es in ihr von Gottes und Rechts wegen kein evangelisches Gewissen; die conscientia besteht dort in der Uebereinstimmung mit der leitenden Autorität, nötigenfalls in der subiectio laudabilis wider besseres Wissen und Gewissen. Bei uns kann nur der Versuch auftreten, göttliches Kirchenrecht aufzurichten; wir werden uns allen möglichen Rechtsordnungen fügen — Agenden, Instruktionen und Ordinationen —: bis der Moment eintritt neque possum nec volo.

Uebrigens haben wir doch den Umkreis der Gelegenheiten für unser protestantisch-theologisches Gewissen zu eng gefaßt. Nur im Kampfe gegen die öffentlich anerkannten kirchlichen Gewalten, sagten wir soeben, wiederhole sich für uns die Situation Luthers. In abgewandelter Form begegnet uns die falsche Aufrichtung göttlicher Autorität vielleicht noch häufiger. Sie braucht nicht von einer „Kirche" und „Kirchenbehörde", einem „Staat" und einer „Staatsbehörde" auszugehen; sie kann in Gestalt der Sitte auf uns drücken und im Namen der von der Sitte beherrschten Vielen, oder als Tyrannei einer Parteigruppe, ja gar einer Einzelperson, die

innerhalb seines Wirkungskreises dem evangelischen Theologen entgegentritt (eines Patrons z. B.). Nur daß irgendwie beides sich in dieser Instanz vereinige: äußere Macht und kirchlich-göttlicher Anspruch.

Bei alledem handelt es sich gar nicht um kirchlichen „Liberalismus“ oder dergleichen. Ich wähle ein Beispiel von der Gegenseite. Als Ferdinand Walther, später der Theologe des Luthertums von Nordamerika, 1837 Pfarrer in der sächsischen Landeskirche wurde, sah er sich in eine Gemeinde versetzt, die ohne geistliches Leben war. Ihr Christentum zu heben will er Abendmahlszucht einführen mit Beichtanmeldung und die alte Absolutionsformel. Er kämpft gegen Agende, Gesangbuch, Schulbuch, wie er sie vorfindet, um ihrer rationalistischen Flachheit willen. Die selbst rationalistische Kirchenbehörde duldet das nicht, und so legt er sein Amt nieder. In diesem Verzicht auf sein Amt liegt aber das Lutherische der Handlung nicht. Luther hat in Worms oder nach Worms sein Amt nicht niedergelegt. So sind auch dem Beispiel Walthers andere gleichgesinnte Pfarrer in Sachsen nicht gefolgt und haben gerade dadurch den Umschwung der inneren Lage ihrer Landeskirche mit herbeigeführt.

Es entsteht hier die Frage, ob der Theologe nicht geradezu amtlich zu einem solchen Verhalten verpflichtet werden sollte. Das heißt, ob er bei der Bindung an die kirchliche Gemeinschaft, die bei der Ordination ihm naturgemäß auferlegt wird, nicht zugleich öffentlich und offiziell viel mehr eingeschärft bekommen sollte die höhere Bindung, die weit über jener Bindung steht, die an Gott. Geht man an der Hand der Mulertschen oder Löberschen Sammlung die vorhandenen Verpflichtungsformeln durch, so ist das ohne Zweifel nicht deutlich und kräftig genug der Fall. Ueber dem Interesse an den Bekenntnissen leidet zumeist das Interesse an der Schrift, über dem Interesse an der rechtlichen Kirchengestalt der Hinweis auf Gott. Die Hauptsache wird Nebensache, und umgekehrt. Aber es lebt doch überall in Theologen- und Laienkreisen ein Bewußtsein davon, was in Konfliktsfällen der Theologe seinem Gewissen schuldig ist. Man weiß, daß es für den evangelischen Theologen, gleichviel von wem er angestellt ist, über dem kirchlichen Recht und über den kirchlichen Rechtsurkunden, den Bekenntnissen, eine höhere Autorität gibt — Gott! Das ist nicht nur eine allgemein ethische Voraussetzung, wie sie schließlich hinter jeder

öffentlichen Anstellung ruht, daß nämlich keine amtliche Bindung einen Zwang mit sich führen kann, Unrecht zu tun. Sondern die Voraussetzung ist hier, daß der Theologe von vornherein gar nichts Anderes will, als im Auftrage Gottes, in der Uebereinstimmung mit Gott, in schlechthiniger Abhängigkeit von Gott auf Kanzel oder Katheder seinen Dienst tun. Die Voraussetzung ist, daß er als oberste Instanz für sein Wirken das religiöse Gewissen mit ins Amt bringt.

7.

Hier aber bleibt uns die letzte Frage zu beantworten übrig: Wie erfährt der Theologe seine Uebereinstimmung mit Gott? Woher nimmt er sein gutes Gewissen in dem Augenblick, da irdische Autoritäten von ernstem, sogar kirchlichem Gewicht ihn der Gewissenlosigkeit oder Gottlosigkeit anklagen?

Kehren wir zu Luther zurück. Woher nahm er sein „Gewissen zu Gott"? Victus sum scripturis a me adductis et capta conscientia in verbis dei. Das ist klar.

Ganz unnötig mißverstanden hat man zuweilen, besonders im populären Verständnis, seine Herausforderung an den Widerpart: daß er nämlich widerrufen wolle, wenn er testimoniis scripturarum aut ratione evidente überzeugt werde. Denn daß die ratio evidens keinen selbständigen Erkenntnisgrund für göttliche Wahrheit darbietet neben der heiligen Schrift, erhellt aus dem Zusammenhang der Wormser Akten und aus der ganzen Lutherschen Theologie. Hans Preuß hat 1908 dem exegetischen Problem dieser Stelle eine eigene Abhandlung gewidmet [1]) und gezeigt, daß der ratio evidens neben den testimoniis scripturarum nur eine ganz bescheidene Trabantenmission zukommt. Er überschätzt sie noch. In der Tat kann man das testimoniis scripturarum aut ratione evidente ruhig fassen als ἓν διὰ δυοῖν. Das scheinbar scharf trennende aut ist durch die Negation, durch das nisi bewirkt; positiv sagt Luther, daß er einen mit Schriftzeugnissen und einleuchtender Vernunft geführten Beweis anerkennen werde, d. h. einen vernünftigen, einleuchtenden Schriftbeweis, einen Schriftbeweis, der mit gutem Willen und gesundem Verstande das aus dem Wortlaut der Bibel herausliest, was wirklich drinsteht.

1) Was bedeutet die Formel Convictus testimoniis scripturarum aut ratione evidente in Luthers ungehörnter Antwort zu Worms? Theologische Studien und Kritiken 1908 S. 62 ff.

Einen andern Weg, zur Gewißheit Gottes und seiner Wahrheit zu kommen, hat der evangelische Theologe im Grunde bis heute nicht. Sein Gewissen wurzelt in der Schrift und saugt aus ihr, er mag sich darüber klar sein oder nicht, sein Leben und seine Widerstandskraft.

Für Luther trat die ratio in jenem historischen Augenblick völlig zurück. Davon, daß sie als zweiter Faktor neben der Schrift ihm damals in irgend einem Maße zur Mitempfindung gekommen wäre, kann nicht die Rede sein. Luthers Orientierung, Luthers Konzentration ist von einer Geschlossenheit, die das nicht zuläßt. Wir können und dürfen das Problem „Vernunft und Offenbarung bei Luther" hier nicht aufrollen. Natürlich arbeitete Luther, der wissenschaftliche Theologe, mit rationellen Methoden. Sie hatten ihn von dem Banne der Allegorie bei seiner Exegese befreit. Sie hatten den Aberglauben an die kirchliche Ueberlieferung in ihm gebrochen. Ich habe auf die Bedeutung der historischen Kritik für den entscheidenden Moment der Leipziger Disputation einmal energisch hingewiesen, ohne freilich Nachfolge zu finden [1]). Jene historischen Studien über das Konzil von Konstanz wirken auch in Worms mächtig nach, denn um dieses Konzil dreht sich doch schließlich das Verhör. Dennoch, das Rationell-Wissenschaftliche spielt für die Gewißheit der Gewissensempfindung eine rein dienende, unbewußte Rolle. Es ist der „altprotestantische" Luther, den wir vor uns haben. Wenn der „Neuprotestantismus" später ganz anders den Kontakt mit der Vernunft findet, wenn das Wahrheitsbewußtsein damit und darin ganz anders seine Reinheit und Einheit gewinnt, so ist das ein weiterer Kulturfortschritt, ähnlich wie der von Luthers Gewissensfreiheit in Worms zur Gewissensfreiheit der Menschenrechte. Aber uns ist gerade das einseitig, beschränkt Religiöse an Luthers Haltung in Worms wichtig. Nur wo diese konzentrierte Haltung in irgend einem Maße unter noch so veränderten innerpersönlichen und kirchlichen Verhältnissen sich wiederholt, dürfen wir in dem spezifischen unerschöpflichen und unüberbietbaren Sinne von „Gewissen" reden [2]).

Der Theologe von heute mag ja auf mancherlei Weise mit seiner Kirche und ihren Ansprüchen in Konflikt kommen können.

1) In dieser Zeitschrift Band 10 S. 88 f.

2) Ein Beispiel pastoralen Gewissenskonflikts aus Nordschleswig. Frankfurter Zeitung 206, erstes Morgenblatt, vom 27. Juli 1912.

Schlicht wissenschaftliche Erkenntnis mag ihm verargt oder verwehrt werden (Textgeschichte contra Inspiration): er zieht die Konsequenzen der Wahrhaftigkeit, er wahrt sich seine „intellektuelle Redlichkeit". Darin tut er nichts Anderes, als ungezählte profane Forscher auch getan haben, ohne irgendwelche Beziehung auf Gott und auf den Glauben. Es genügt dann zu wissen und zu sagen, daß man aus Wahrhaftigkeit handelt.

Oder er kann sich nicht fügen, ohne etwas aufzugeben, was zum Bestande seines Wesens gehört. Wenn er daraus seine Konsequenzen zieht, so ist das wiederum ein Verhalten, zu dem es keiner christlichen Religion bedarf, und er soll es bei seinem Namen nennen: Treue gegen sich selbst.

Was sonst an ernsten Motiven mancherlei sich zwischen den Theologen und die in der Kirche herrschenden Gewalten drängt: man möge unterscheiden und alles bei seinem Namen nennen. So mag den Einen „Rücksicht auf die der Kirche Entfremdeten" treiben, den Andern „Rücksicht auf die Schwachen in der Gemeinde". Das sind Rücksichten, die von ausschlaggebender Bedeutung werden können für den Theologen, so daß sich ihm sein ganzer Pflichtenkreis darum gruppiert und er deswegen schwere Kämpfe auf sich nimmt. Aber von seinem „Gewissen" braucht er darum noch lange nicht zu reden. Es geschieht oft leichtsinnig, vorlaut und wirkt dann peinlich; statt zu rechtfertigen, klagt es an.

Aber umgekehrt können alle möglichen Anlässe dazu führen, daß man sich auf sein Luthergewissen besinnt. Sobald eine Autorität uns hindern will, unsere Pflicht zu tun, und dabei Gott für sich in Anspruch nimmt. Je höher, je kirchlicher und geistlicher diese Autorität ist, desto rascher wird das Gewissen ins Spiel gezogen sein. Und schließlich kann freilich jede Autorität als religiöse empfunden werden. Jeden rein sittlich bürgerlichen Konflikt kann der Christ und der Theologe religiös nehmen und durchkämpfen. Wer will da Grenzen ziehen, wo das Innerste und Heimlichste den Ausschlag gibt? Aber bei den obigen Vorbehalten bleibt es doch und bei dem Gebot: „Du sollst den Namen des Herrn, deines Gottes, nicht mißbrauchen." Wer als Theologe Gewissen sagt, sagt Gott, und daß er sich mit Gott ganz eins weiß. Ihm ist Gewissen nicht mehr nur Mitwissenschaft mit sich selbst, sondern Mitwissenschaft mit Gott.

Ob durch die Berufung auf unser Gewissen etwas erreicht wird, ist völlig Nebensache. Unter Christen sollte es zwar die höchste In=

stanz sein. Wer sich mit heiligem Ernst in schwierigem Konfliktsfalle auf sein Gewissen beruft, den sollte man ehrfürchtig in Ruh lassen. Aber an sich ist es gar nicht die Aufgabe des Gewissens, daß es Frieden und Einigkeit schafft unter den Menschen. Gewissen ist Einigkeit im eigenen frommen Bewußtsein, weil Einigkeit mit Gott. Eine solche Gewißheit, daß man in ihr ruhen bleibt, und wenn die ganze Welt widerstünde.

Hier tritt Luthers Berufung auf die Schrift erst ins volle Licht. Er hat trotz der Freunde und Gönner, die ihm ja auch menschlich nahe waren, auf der Höhe seiner Entscheidung ohne Zweifel das Gefühl heiliger Einsamkeit gehabt. Des Alleinseins mit Gott. Aber dieser Gott stand ihm als Paraklet zur Seite. Und er hatte ihm eine Verteidigungsschrift in die Hand gegeben: die Bibel. Daraus redeten zu Luther die Frommen, die vor ihm in gleicher Lage gewesen waren. Daraus redete sein Herr Christus zu ihm, dessen Wort Joh. 18, 23 er ausdrücklich für sich in Anspruch nimmt. So ists der Gott der Geschichte, mit dem sein Gewissen sich eins weiß und der ihn mit einer lichten Wolke von Zeugen und Zeugnissen, Menschen und Taten umgibt. Der Unsichtbare wird ihm ganz sichtbar, das Gewisseste — von der Welt. Das heißt Schriftgebrauch im Sinne des Luther von Worms. Davon lebt ein theologisches Gewissen.

Wir haben das Gewissen des evangelischen Theologen auf Luther zurückgeführt. Aber Luther selbst weist auf Jesus, auf die Apostel und auf die Propheten zurück. Wir sind dieser Ahnenreihe froh. Soll ich von Jeremias reden? Von Paulus? 1. Kor. 4, 4. 10, 29. Von den anderen Aposteln? Apgesch. 4, 19 f. 5, 29. Ich will nur noch von Jesus reden. Matth. 10, 34—37: „Ich bin gekommen, den Menschen zu erregen wider seinen Vater und die Tochter wider ihre Mutter. Wer Vater oder Mutter mehr liebt denn mich, der ist meiner nicht wert.“ Damit sagt Jesus den Kampf wider die stärksten religiösen Autoritäten an. Denn das sind Vater und Mutter im Orient. Und Matth. 26, 64: „Du sagst es. Doch sage ich euch: von nun an wird's geschehen, daß ihr sehen werdet des Menschen Sohn sitzen zur Rechten der Kraft und kommen in den Wolken des Himmels.“ Eine völlige Parallele zu Luther in Worms. Oder umgekehrt. Nur daß Luther auf die Wartburg gerettet wurde, Jesus seine Gewißheit am Kreuz besiegelte.

Ob aber Wartburg oder Golgatha, das muß dem Gewissen gleich sein. Luther hätte den Scheiterhaufen hingenommen wie

einst Hus. Wie lauteten doch die beiden letzten seiner fünfundneunzig Thesen? „Man soll die Christen vermahnen, daß sie Christo ihrem Haupte durch Kreuz, Tod und Hölle nachzufolgen sich befleißigen, und also mehr durch viel Trübsale als durch falschen Frieden ins Himmelreich einzugehen sich getrösten."

Hier heißt es nicht: Vestigia terrent, sondern: Exempla trahunt.

Schaeder wider Schleiermacher.

Von

Pfarrer **Heinrich Pachali** in Kohlow.

Was ich im folgenden zur Auseinandersetzung mit Schaeders „Theozentrischer Theologie" (Leipzig 1909) zu sagen habe, hatte sich mir in allem Wesentlichen schon ergeben, ehe der gleichnamige Aufsatz von H. Stephan in der Zeitschrift für Theologie und Kirche 1911 (S. 171—209) erschien. Ich rechnete aber von Monat zu Monat auf das Erscheinen des zweiten, positiv entwickelnden Teils der „Theozentrischen Theologie", von dem es in buchhändlerischen Anzeigen längst heißt, er sei in Vorbereitung, und ich sagte mir, daß ein abschließendes Urteil über Schaeders dogmatisches Programm jedenfalls erst möglich sein wird, wenn wir es ausgeführt sehen. Seine Forderung aber, die auf nichts Geringeres geht als auf eine neue Gesamt-Orientierung der Theologie (vgl. Stephan S. 171) und die Andeutungen, die uns Schaeder von dem ihm vorschwebenden Ideal schon gegeben hat, sind dazu angetan, unsere Erwartungen hoch zu spannen. Wie wird diese Dogmatik aussehen, die einerseits durchaus Glaubenstheologie sein will; die sich durch Schleiermacher veranlaßt findet, „beim Menschen, d. h. beim Glaubenden Posto zu fassen" (Th. Th. S. 5) und mit Ihmels erkennt, daß „wir Theologen überall über den Bannkreis der Subjektivität schlechterdings nicht hinauskommen" (ebenda S. 21) und die doch andererseits von der Bewußtseinsmethode Schleiermachers so energisch abrückt? Wie sollten wir anders als mit lebhaftem Interesse dem neuen Beweis des Glaubens entgegensehen, der uns implicite in Aussicht gestellt wird durch die bestimmte Erklärung über die „Rolle des Theologen" (S. 17), „der die Wirklichkeit und Wahrheit Gottes mit guten Gründen ausdrückt?" Da es an Schleier-

macher ernstlich getadelt wird, daß er auf diese Rolle zu verzichten geneigt gewesen, so macht sich Schaeder offenbar anheischig, sie seinerseits entschieden durchzuführen. Wie wird er diese Absicht verwirklichen? Wird es ihm gelingen, dem uralten Kampf zwischen Glauben und Wissen eine neue Wendung zu geben? Wird er uns über Schleiermacher (und Kant!) erfolgreich hinausführen? Wir mögen je nach dem Standpunkt es wünschen oder hoffen oder bezweifeln. Das letzte Wort werden wir zurückhalten, bis der Versuch einmal wenigstens gemacht sein wird.

Das wird auch Stephan nicht bestreiten. In der Tat glaube ich in seiner vorhin erwähnten Abhandlung mehr die Eröffnung der wissenschaftlichen Besprechung, als ein diese schon beendigendes Schlußwort sehen zu dürfen. Doch hat sein Vorgang auch mich von dem anfänglich gehegten Bedenken befreit, ob es jetzt schon an der Zeit wäre, die noch unvollendete „Theozentrische Theologie" zum Gegenstand der Kritik zu machen. Wohl mögen wir uns, wie gesagt, unser letztes Wort, erforderlichenfalls auch die Aenderung des jetzt zu sprechenden Teilurteils vorbehalten, bis wir das ganze Werk übersehen können. Aber ein Doppeltes liegt doch jetzt schon klar vor unseren Augen, zumal nachdem Schaeder seine Grundgedanken in der selbständigen Form des Vortrags über „die Notwendigkeit einer theozentrischen Theologie" noch einmal zusammenfassend dargeboten hat (Religiös-sittliche Gegenwartsfragen, Leipzig 1911 S. 199—229). Dies ist:

erstens die Kritik, welche Schaeder an der von Schleiermacher begründeten Bewußtseins- oder Erfahrungs-Theologie geübt hat, und

zweitens die deutlich erkennbare Tatsache, daß ihn dabei ein tiefes inneres Interesse geleitet hat, welches ich teils als ein religiös-pädagogisches, teils als ein theologisch-apologetisches verstehen zu müssen glaube.

Damit sind uns schon klare und bedeutsame Verhandlungsgegenstände gegeben. Ist jene Kritik wirklich in dem Maß und in der Schärfe zutreffend? Nötigt uns dies Interesse — über dessen Berechtigung wir uns unschwer verständigen werden — wirklich zur Abkehr von der Bewußtseinsmethode in der dogmatischen Wissenschaft? Diese Fragen können wir füglich schon jetzt stellen und zu beantworten suchen.

Während Stephan in Kürze das Ganze der „Theozentrischen

Theologie" durchgesprochen hat, möchte ich mir das Thema erheblich beschränken.

Schaeder hat, von Schleiermacher anhebend, die ganze an ihn sich schließende Entwicklung der Theologie von der „Erlanger" bis zur „religionsgeschichtlichen Schule" unter dem Gesichtspunkt der anthropozentrischen Gefahr untersucht, und Stephan ist ihm wenigstens auf einem großen Teil dieses Weges nachgegangen, um seinerseits den Nachweis zu erbringen, daß doch an vielen von Schaeder nicht berücksichtigten Stellen kräftige und erfolgreiche Ansätze zur Ueberwindung dieser Gefahr gemacht worden sind. Ich möchte auf diesen geschichtlichen Teil der Untersuchung, so lehrreich er ist, ganz verzichten, um dafür die grundsätzliche Seite der Methodenfrage eingehender zu behandeln. Es soll, wenn ich so sagen darf, die reine Methode — bezw. die von Schaeder an ihr als solcher geübte Kritik mein Thema sein. Denn das dürfte feststehen, daß in jener ganzen Entwicklungsreihe doch nicht nur die dogmatische Methode rein aus sich heraus zu all den Ergebnissen geführt hat, die da vorliegen und von Schaeder kritisiert worden sind, sondern daß dabei ein erhebliches Maß von Individualität der einzelnen Theologen (es handelt sich fast durchweg um Meister ihres Faches!), sodann aber auch mancherlei zeitgeschichtliche Einflüsse in Rechnung zu stellen sind, die nicht notwendig mit der dogmatischen Methode zusammenhängen. Deshalb halte ich mich in der Hauptsache an den Teil der „Theozentrischen Theologie", der die Ueberschrift tragen könnte: „Schaeder wider Schleiermacher", und die vorhin gefundene Fragestellung gewinnt für mich die Form:

Ist die von Schaeder an Schleiermacher geübte Kritik zutreffend? und

Wie haben wir in Würdigung der tieferen Interessen, welche dieser Kritik zugrunde liegen, über die dogmatische Bewußtseinsmethode zu urteilen?

Eine Bemerkung ist aber noch vorauszuschicken.

Ich kann selbstverständlich nicht von fern daran denken, im Rahmen einer Entgegnung auf Schaeders Ausführungen meinerseits eine vollständige Kritik Schleiermachers durchzuführen. Ich möchte also nicht so verstanden werden, als ob ich Letzteren über jede Kritik stellen wollte, indem ich Schaeders Angriffe auf ihn zurückweise. Aber die Frage, was abgesehen von Schaeders Kritik bei Schleiermacher etwa zu beanstanden und zu vermissen ist, kann

ich hier gar nicht stellen, des Raums und der Uebersichtlichkeit wegen. Das bedeutet dann freilich auch, daß ich nicht einmal auf Stephan Bezug nehmen darf, weder wo ich ihm zustimme, noch wo ich anders urteile als er. Deshalb möchte ich es aber wenigstens in dieser Vorbemerkung aussprechen, daß ich zu ersterem viel häufiger in der Lage sein würde als zu letzterem.

Es sind die Seiten 1—22 in der „Theozentrischen Theologie", die für mich wesentlich in Betracht kommen. Eine eigentliche Inhaltsangabe dieser Seiten darf ich mir wohl ersparen und versuche lieber, die leitenden Gedanken in möglichst knapper Form herauszustellen.

Schaeders Anklage wider Schleiermacher lautet auf unberechtigten und schädlichen „Anthropozentrismus" in zwei Fällen:

1. in der Religionspsychologie,
2. in der eigentlichen Dogmatik.

und die Begründung dazu ist folgende:

Zu 1.: Schleiermacher habe das zentrale religiöse Erlebnis wesentlich als ein Selbsterlebnis des Menschen dargestellt, während es in Wirklichkeit ein an „Wort und Geist" zu gewinnendes unmittelbares Erleben Gottes sein müsse.

Von diesem falschen Ansatz aus suche er dann zu Aussagen über Gott zu gelangen mit Hilfe eines kausalen Schlusses (Gott das „Woher" des Abhängigkeitsgefühls).

Aber ein solches Schlußverfahren sei in diesem Zusammenhang

a) an sich unzulässig, denn es setze ein Band der Notwendigkeit zwischen Ursache und Wirkung voraus. Damit werde der Majestät und freien Liebe Gottes zu nahe getreten.

Das bezeichnete Schlußverfahren sei aber auch

b) unzulänglich, denn in ihm werde Art und Größe der menschlichen inneren Erfahrungen zum Maß für die Aussagen über Gott. Dabei sei eine Verkürzung, eine mehr oder weniger energische Verkleinerung des Gottesgedankens unausbleiblich.

Zu 2.: verweist Schaeder auf den bekannten § 30 des „Christlichen Glaubens", in welchem Schleiermacher es für die — eigentlich alleinberechtigte — Grundform dogmatischer Sätze erklärt, daß sie als Beschreibungen menschlicher Lebenszustände gefaßt werden. So werde von ihm die Glaubenslehre auf die Beschreibung der christlichen Frömmigkeit reduziert. Dabei bleibe die Theologie an der Religion, am Menschen also haften, anstatt von Gott zu sagen. —

Wir sehen, daß unser eigentlicher Gegenstand, die dogmatische Methode, erst an zweiter Stelle zur Verhandlung kommt. Da aber Schaeder selbst meint, daß der Anthropozentrismus in der Methode nur aus dem entsprechenden Grundfehler in der Religionspsychologie hervorgehe, so müssen wir auch den ersten Punkt gründlich prüfen. Schaeder stellt es als eine „Tatsache" hin, „daß für Schleiermacher der Glaube das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit ist" (Th. Th. S. 7). Dies Gefühl ist aber ein Selbstgefühl, somit der Glaube ein (gefühlsmäßiges) Selbsterlebnis.

Hierin bedarf zunächst die Terminologie einer Berichtigung. Schleiermacher selbst unterscheidet bekanntlich deutlich zwischen Abhängigkeitsgefühl und Glauben und erklärt letzteren als „die Gewißheit über das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl als solches, d. h. als durch ein außer uns gesetztes Wesen bedingt und unser Verhältnis zu demselben ausdrückend" (Chr. Gl. § 14, 1.). In diesem Sinne aber kann der Glaube wirklich nicht als Selbsterlebnis bezeichnet werden, und es ist auch für die Sache keineswegs unerheblich zu wissen, daß Schleiermacher Glauben so als die Gewißheit eines außer uns gesetzten Wesens gekannt hat. Es ist gerade bei Schleiermacher nicht ratsam, willkürlich in der Wahl und dem Gebrauch der Fachausdrücke zu sein. Gerade bei ihm sind die Worte weniger „herrenlos", weniger „theoriefrei", als bei manchem andern Schriftsteller. Hätte z. B. Schaeder in seinen Zusammenhang die erwähnte Erklärung des Glaubens aus § 14 eingesetzt, so hätte er schwerlich die Folgerungen so ziehen können, wie er es getan hat.

Aber es liegt ihm dort nicht so sehr am Glauben, als am schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl, in welchem Schleiermacher allerdings das Wesen der Frömmigkeit erblickt (Chr. Gl. § 4). Ob wir deswegen befugt sind zu sagen, das Empfinden dieses Gefühls sei das religiöse Grunderlebnis im genetischen Sinne, so daß sein erstmaliges Auftreten im Bewußtsein den Durchbruch des Menschen aus dem religionslosen, vor-religiösen in den religiösen Zustand bedeutete und aus jenem Gefühl dann in weiteren seelischen Prozessen alle übrigen religiösen Bewußtseinsinhalte sich entwickelten: ob dies aus dem angezogenen § 4 herauszulesen ist, werden wir etwas weiter unten sehen. Jetzt fragen wir zunächst, ob nach Schleiermacher wirklich zwischen das eigentümliche Selbstgefühl, in dem der Mensch sich als schlechthin abhängig erlebt, und die Gottesvor-

stellung ein kausales Schlußverfahren, also eine logische Operation als notwendiges Zwischenglied einzuschalten ist.

Gesetzt, wir wären zur Bejahung dieser Frage geneigt, so brauchten wir uns immerhin den psychologischen Prozeß zeitlich nicht so ausgedehnt zu denken, als gäbe es da zunächst eine vielleicht lange Periode, während deren der Mensch nur dies seltsame, vorher nicht gekannte Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit mit sich herumtrüge, für das er zunächst keinen zureichenden Grund wüßte; als ob er dann kraft seines Kausalitätsbedürfnisses diesen Grund suchen müßte und zu dem Zweck gleichsam an der Kette entlang wanderte, von der er sich gehalten fühlt, um zu sehen, wo das jenseitige Ende festgelegt ist; als ob er endlich nach vergeblichem Suchen in seiner Erfahrungswelt bei der Vermutung anlangen müßte, daß der fragliche Punkt irgendwo im Unendlichen liege usw. Nein, was sollte uns hindern, den Zeitverlauf, den dieses Schlußverfahren in Anspruch nähme, beliebig kurz vorzustellen? So klein, daß er praktisch in der Rechnung vernachlässigt werden dürfte und wir etwa von einem „unbewußten" Schluß reden möchten, falls uns das unsere Psychologie sonst erlaubt. Auch dann würde es für uns immer zweierlei sein: Sich abhängig fühlen und die Gottesvorstellung haben. Es würde für uns so stehen, daß wir sagen müßten: Weil zuerst jenes Gefühl war, so wurde später — um wieviel später, ist belanglos — diese Vorstellung. Würde uns Schleiermacher das zugeben?

Wenn wir „Vorstellung" stark unterstreichen und dabei an ausdrückliche R e f l e x i o n denken, würde er es tun. Aber er legt ja gerade Nachdruck auf die U n m i t t e l b a r k e i t des Selbstbewußtseins, indem er vom Gefühl spricht. Er würde also nicht sagen: Weil jenes Gefühl war, so wurde als zweites diese Vorstellung. Er würde uns vielmehr bedeuten: Jenes Gefühl war selbst das Fühlen der „Beziehung mit Gott." E r s a g t es sogar w i r k l i c h: Sich schlechthin abhängig fühlen und sich seiner selbst als in Beziehung mit Gott bewußt sein i s t e i n e r l e i, will dasselbe sagen. So steht es im Wortlaut von § 4 und in der vierten Erläuterung dazu. Muß er damit nicht der Ausleger seiner eigenen Meinung sein?

Freilich, er hat schon bei Lebzeiten mit Kritikern zu tun gehabt, „deren Ansicht von seinem Werk eigentlich voraussetzte, entweder, daß er so stumpfsinnig sei, die Widersprüche, in denen sein ganzes

Leben verwickelt war, nicht zu merken, oder so frivol, sich darin zu gefallen" (erstes Sendschreiben an Lücke); und es wird ihm gegenwärtig noch oft eine Fülle von eigentlich unfaßbaren Selbstwidersprüchen vorgehalten. Da soll er etwa in § 4 völlig andere Begriffe und Voraussetzungen haben als in § 3, und in § 5 wieder andere usw. Und daß seine Gedanken-Entwicklung gerade in den wichtigen Einleitungsparagraphen nicht leicht fließt — wer wollte das leugnen? Aber die Sache, die uns hier gerade beschäftigt, ist doch ganz wohl aufzuklären. Gewiß ist das Abhängigkeitsgefühl ein Ichgefühl eigentümlicher Art, der Mensch erlebt darin sich selbst, es findet ein „Ichsetzen" statt. Aber gerade auf die eigentümliche Art dieses Ichgefühls kommt es an. Das Ichgefühl ist in den Momenten, die als fromm bezeichnet werden können, eben nur in der Form eines Beziehungsgefühls vorhanden. Ich fühle darin nicht nur: Ich bin, sondern ich fühle: Ich bin abhängig, bedingt. Ich *fühle* aber dies Bedingtsein meines Ich wirklich, stelle es nicht etwa nur vor auf Grund eines Gefühls. Nach Schleiermacher ist aber das Fühlen „als Bewegtwerden nicht von dem Subjekt bewirkt, sondern kommt nur in dem Subjekt zustande." Es gehört ganz und gar der Empfänglichkeit an (§ 3, 3). Dann kann aber auch das Abhängigkeitsgefühl nur als Empfangen einer Wirkung, also als gefühlsmäßiges Erleben des Wirkenden verstanden werden, keineswegs nur als Selbsterlebnis.

Dann ist aber auch kein Raum für die Einschaltung des ominösen Schlußverfahrens. Für die psychologische Analyse stellt sich das von Schleiermacher beschriebene Erlebnis gar nicht anders dar, als etwa dasjenige, welches Schaeder für das christliche Glaubenserlebnis erklärt. Wenn ich es erlebe, daß der „übergeschichtliche Faktor des Geistes" dem von mir vernommenen Wort von Gott erfahrbare Gegenwartsmacht verleiht — so kann es sich doch auch da nur um diese Gegenwartsmacht handeln *für mich*. Andernfalls wäre es doch immer nur ein Beobachten der Religion anderer. Ein persönliches Erleben kann ohne Ichsetzen gar nicht stattfinden. Ich muß fühlen, daß dieser Gott eine *mir* gegenwärtige Macht ist; daß dieser majestätische Herrenwille Gottes, der zugleich heiliger Liebeswille ist, *mich*, *mein Ich* will. Wenn aber dabei Icherleben und Gotterleben eins sein kann — ohne Einschaltung einer logischen Operation — dann braucht es bei Schleiermacher nicht anders zu sein.

Suche ich mir zu erklären, wie Schaeder zu seiner Kritik der Religionspsychologie Schleiermachers gekommen sein mag, so finde ich zunächst, daß er ja keineswegs der Einzige ist, der diese Religionspsychologie so aufgefaßt hat; (wenn auch er gerade auf den Anthropozentrismus aufmerksam geworden ist, der in ihr vorhanden wäre — wenn sie nämlich wirklich so wäre, wie alle diese Kritiker sie verstehen!) Dies weitgehende Mißverstehen aber hat, wenn ich recht sehe, seine Wurzel in einer Verkennung des Zwecks, den Schleiermacher in § 4 verfolgt. Es wird so angesehen, als ob in diesem Paragraphen eine genetisch-religionspsychologische Erklärung gegeben würde in dem oben bezeichneten Sinn. Aber das ist nicht der Fall. Wenn ich das sage, so bitte ich wohl zu unterscheiden: ob vielleicht eine Theorie über den Ursprung der Religion sich bilden ließe aus der Beobachtung, die Schleiermacher in § 4 niedergelegt hat, und: ob er selbst an dieser Stelle eine solche Theorie auszubilden Veranlassung hatte bezw. es de facto getan hat. Erstere Frage liegt aber völlig außerhalb des Rahmens dieser Erörterung; letztere aber ist bestimmt zu verneinen aus folgenden Gründen: Einmal wegen des Wortlauts, zweitens wegen des Zusammenhangs von § 4 mit dem, was vorhergeht und nachfolgt.

„Das Gemeinsame aller noch so verschiedenen Aeußerungen der Frömmigkeit, wodurch diese sich zugleich von allen anderen Gefühlen unterscheiden, also das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit" will Schleiermacher in § 4 darlegen. Er arbeitet also hier als vergleichender Beobachter der wirklich vorhandenen Religionen. Ob das, was in ihnen gemeinsam vorgefunden wird, zugleich ihren Ursprung erkennen läßt; ob m. a. W. dies Gemeinsame irgendwo einmal zuerst war, ehe es alle diese Religionen gab — das hat er nicht zu fragen. Ebensowenig interessiert es ihn hier, etwa noch weiter zurückliegenden Quellen des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls nachzuspüren. Er entnimmt einfach dem, was er an allen Erscheinungsformen der Frömmigkeit tatsächlich beobachtet zu haben glaubt, diese Aussage als eine Erfahrungstatsache: Ueberall, wo Frömmigkeit anzuerkennen ist, da ist dies Gefühl zu beobachten; und gerade wo dies ist, da ist der Seelenzustand als fromm zu bezeichnen. Wir erinnern uns, daß er in § 3 den psychischen Sitz der Frömmigkeit auf dem Gebiet des Gefühls gefunden zu haben meinte. Eben deshalb bedurfte es aber nun auch einer Abgrenzung des besondern religiösen Gefühls gegenüber andern Gefühlen.

Eben damit ist § 4 beschäftigt, und zwar, wie immer wieder betont werden muß, auf dem empirischen Wege der Religionsvergleichung vom psychologischen Standpunkt aus. Eine genetische Erklärung der Religion liegt ganz fern. Seine Aussage ist ebenso nur eine Zusammenfassung von Erfahrungsmaterial, wie für uns etwa der unter einem anderen Gesichtspunkt aufzustellende Satz: „das Gemeinsame aller Religionen ist der Glaube an die Präsenz und Macht übernatürlicher Wesen mit der Möglichkeit einer inneren Verbindung mit ihnen.“ Nur daß dieser Satz mehr aus Vergleichung der Vorstellungen abgeleitet ist, während Schleiermacher nicht die Religion als objektive, sondern nur als subjektive, nur die Frömmigkeit, sozusagen den emotionalen Gehalt der Seele im Zustand des Frommseins, ins Auge faßt. Gerade darin liegt allerdings das obige Mißverständnis begründet. Weil wir wohl allgemein die „allgemeinen psychischen Motive zur Religion“ in den emotionalen Vorgängen des Seelenlebens suchen, so mögen wir fast unwillkürlich glauben, diese Motive vor uns zu haben, wo immer wir von diesen Vorgängen zu hören bekommen. Aber wir dürfen doch nicht vergessen, daß sie nicht nur die Religion motivieren, sondern auch charakterisieren; letzteres sogar sicherer als ersteres; und Schleiermacher hatte gerade in § 4 nicht zu motivieren, wohl aber zu charakterisieren. Nur das paßt in den Zusammenhang, der doch, in Stichworten bezeichnet, der ist: § 3: das allgemeine Gebiet der Frömmigkeit in der Seele. § 4: das religiöse Gefühl im besonderen. § 5: Erklärung, wie dies gemeinsame Gefühl mit sehr verschiedenem sonstigen Bewußtseinsinhalt zusammen sein kann. § 6: Erklärung, wie doch wiederum Gemeinschaften der Menschen in bezug auf die Frömmigkeit sein können bezw. müssen.

Damit ist die Bahn freigemacht für die §§ 7—10, die — wieder empirisch, nicht konstruktiv dem Prinzip nach! — das Schema für die Einteilung der Religionen entwerfen und ihren Abschluß finden in § 11, wo das Christentum in dies Schema eingeordnet und zugleich in seiner Eigenart charakterisiert wird.

Mit dieser Einsicht in den Zusammenhang löst sich uns aber sogleich noch ein weiteres Mißverständnis völlig auf, das gleichfalls sehr häufig ist und auch bei Schaeder vorliegt. Es wird soviel gescholten über den dürftigen, blassen Gottes- bezw. Religionsbegriff Schleiermachers, der eigentlich für keine wirkliche Religion, ganz

besonders nicht für das Christentum genügend sei. All diese Klagen und Vorwürfe zielen auf § 4. Aber Schleiermacher hat mit voller Absicht dort nur gerade soviel von der Gottesvorstellung aufgenommen, um einen Beziehungspunkt für das Abhängigkeitsgefühl zu haben. Auf jede Erfüllung dieser Vorstellung mit positivem Inhalt hat er bewußt verzichtet. Ich möchte sagen: Wenn er schon die Terminologie des Empiriokritizismus gekannt hätte, so hätte er sich vielleicht des Ausdruckes „das Gottbezeichnete" bedienen können. Denn — welche positive Gottesvorstellung hätte er als den Beziehungspunkt des religiösen Gefühls in allen Religionen, also in den primitivsten wie den geistigsten, hinstellen können? So wie er in seinem Zusammenhang vom Allgemeinsten, dem gemeinsamen psychischen Element der Frömmigkeit, zum ganz Besondern, der christlichen Frömmigkeit fortschreitet, hätte er sich ja selbst den Faden rettungslos verwirrt, wenn er schon in § 4 einen positiv erfüllten Gottesbegriff eingeführt hätte!

Daraus folgt aber für uns, sobald wir seine Auffassung vom Wesen des Christentums kennen lernen, bezw. kritisieren wollen, daß wir uns dazu nicht an § 4, sondern an die §§ 11 und 14 halten müssen. Hätte z. B. Schaeder dies getan, dann würde er in § 14, 1 sogar etwas von „Wort und Geist" gefunden haben; wenn auch natürlich nur die bekannte Schleiermachersche Geistlehre. In § 14 beschreibt Schleiermacher wirklich das, was ihm als das christliche religiöse Grunderlebnis erscheint; das, „wodurch der Mensch am Christentum Anteil gewinnt". Auf diese Religionspsychologie aber trifft Schaeders Kritik ganz und gar nicht zu! In ihr suchen wir das „Selbsterlebnis" und das „kausale Schlußverfahren" vergebens.

Wenn dann aber dies Verfahren gar nicht stattfindet, so würde es an dieser Stelle eigentlich nicht nötig sein, über seine Zulässigkeit und Zulänglichkeit zu verhandeln. Da jedoch die hierauf gerichteten Einwendungen Schaeders uns bei der dogmatischen Bewußtseinsmethode wieder begegnen würden, die ja so oft als „Rückschlußmethode" bezeichnet wird, so mögen sie zur Entlastung des Späteren gleich an der Stelle erledigt werden, an der sie nun einmal bei Schaeder stehen.

Daß ein Schluß von der Wirkung auf die Ursache ein notwendiges Band zwischen beiden voraussetzt, ist klar. Die Wirkung muß

in dem, worauf es jedesmal ankommt, der Ursache gemäß sein, und umgekehrt. Absolut Disparates, Inkommensurables können wir nicht in kausale Verknüpfung bringen. Darum werden wir nicht so voreilig sein, jede einzelne „Wirkung", die wir beobachten, sofort für den äquivalenten Ausdruck der ganzen Energie zu halten, die wir als wirkende Ursache anzunehmen haben. Wir werden uns vielmehr sagen, daß eine einzelne von uns beobachtete Wirkung sehr oft nur einen Teil der ganzen Energieleistung uns vorführen wird. Doch dies gehört schon mehr zu dem zweiten Einwand. Zuerst fragen wir: Wird mit der Annahme eines notwendigen Bandes zwischen Ursache und Wirkung zugleich behauptet, daß die Ursache ihrerseits unter zwingenden Bedingungen stehe? Wenn sie „wirkt", so muß sie allerdings eine ihr gemäße Wirkung hervorbringen. Aber ist damit gesagt, daß sie gezwungen war, überhaupt diese Wirkung hervorzubringen?

Wenn ich weiß, daß es sich um eine freie Ursache handelt — so, wie der Christ es von Gott weiß, daß er der Freie, der Herr ist — so würde ich nicht nur einen religiösen, sondern auch einen ganz zweifellosen logischen Fehler begehen, wenn ich den Schluß bilden wollte: Weil in mir eine Aenderung meines geistigen Zustandes eingetreten ist, die ich ihrer ganzen Art nach nur auf göttliche Kausalität zurückführen kann — so schließe ich, daß Gott sie hat hervorbringen müssen. Eben dies „müssen" liegt in keiner Prämisse. Es ist sogar durch die im Gottesgedanken enthaltene Voraussetzung der Freiheit ausgeschlossen. Richtig würde vielmehr der Schluß sein: daß Gott diese Wirkung hervorgebracht hat, und da er eben Gott ist, so schließe ich weiter, daß er dann auch sich selbst dazu bestimmt hat, in Majestät und freier Liebe so auf mich und in mir wirken zu wollen, wie er es getan hat. Das wäre logisch richtig und religiös nicht anzufechten. (Ob ein Schluß von der Erfahrung aus auf das Ueberempirische erkenntnistheoretisch zulässig ist, bleibt hier außer Betracht, da auch Schaeder diese Frage gar nicht stellt.) Oder verdient etwa auch Paulus Tadel, weil er Römer 1, 20 geschrieben hat, daß τὰ ἀόρατα θεοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καί θειότης κτλ. Lehrt er damit etwa, daß Gott diese κτίσις anders als in Majestät und freier Liebe geschaffen hat?

Es läßt sich also nicht aufrecht erhalten, daß es religiös unzu-

lässig sei, aus den Erfahrungen, die wir auf göttliche Wirkung zurückführen, erschließen zu wollen, wie Gott ist, was er will und vermag. Wie steht es mit dem zweiten Einwand, der die Unzulänglichkeit dieses Erkenntnisweges betont?

Wir müssen an dieser Stelle Schaeders eigene Worte heranziehen. „Sobald man in gewissen religiösen Erfahrungen, die uns selbst zum Gegenstande haben, also Schleiermacher im Gefühl von unserer unbedingten Abhängigkeit, andere etwa in unserer Furchtstimmung oder unserer Seligkeit oder unserem guten Willen, die Wirkung Gottes sieht, die uns Gott erkennbar macht, ist auf alle Fälle ein Ergebnis unvermeidlich: Die Art und Größe dieser Selbsterfahrungen wird dann das Maß für Gott. Wir können dann von Gott, von dem, was er vermag, von dem, was er will, gerade soviel aussagen, als wir in der Form jener Erfahrungen an uns selbst beobachten. Aber weiß nicht der Glaubende, daß Gott sehr viel größer ist als unser erfahrbares religiöses Innenleben? Größer, als unsere halbe Furcht vor ihm, unser schwankendes Seligkeitsgefühl, unser kleines Vertrauen, unser unfester guter Wille es erraten läßt? Und selbst wenn diese religiösen Icherfahrungen uns konstant Vollkommenes vor die Augen führen, was sie nicht tun, wir würden dennoch Gott und seine Herrlichkeit, auch die seines Christus, niemals mit diesem menschlichen Maß messen können. Gott geht nicht auf in den engen Umfang und den mehr oder weniger gebrochenen Charakter unseres persönlichen religiösen und geistlichen Besitzes. Wer erfährt denn etwa in seinem eigenen Frieden den weltversöhnenden Gott, wer erfährt in seiner eigenen Gewissensangst den allwissenden und allgegenwärtigen?" (Th. Th. S. 15.)

Ich bedauere zunächst, daß Schaeder in dieser Darlegung gerade von dem so wenig Gebrauch gemacht hat, was Schleiermacher gesagt hat. Die Beispiele, die er vorführt — halbe Furcht, schwankendes Seligkeitsgefühl usw. — gehen eigentlich mehr auf andere Theologen; und es ist nicht ohne Interesse zu sehen, daß er den hier erhobenen Vorwurf später ganz besonders ausführlich gegen die „Erlanger" wendet (S. 45—50). Aber wir werden berechtigt sein, in seinem Sinne etwa ein „ungleichmäßiges, intermittierendes Abhängigkeitsgefühl" neben das schwankende Seligkeitsgefühl zu stellen. Was ist dann von dieser ganzen Beweisführung zu halten?

Auf den ersten Blick scheint alles unmittelbar einleuchtend zu sein, was da gesagt ist. Aber eine genaue Nachprüfung zerstört die scheinbare Geschlossenheit. Sie beruht nämlich, wie es in solchen Fällen wohl meist sein wird, auf der Verwendung eines vieldeutigen Wortes, welches sozusagen mit einer seiner Bedeutungen den einen Teil der Sätze deckt und trägt, mit einer andern den andern Teil, so daß dem Wortlaut nach alles im glatten Geleise zu laufen scheint, während der Gedanke in Wirklichkeit auf einen andern Strang hinüber geglitten ist. Dies gefährliche Wort ist hier: Erfahrung. Es ist fast, als ob dies Wort sich dafür rächte, daß ihm von den Erkenntnistheoretikern, Psychologen, Religionsphilosophen und dergleichen so gar keine Ruhe gelassen worden ist; daß sie es — mit Faust zu reden — „mit offnem Flammenfeuer aus einem Brautgemach ins andere gequält" haben, um bald diese, bald jene Bedeutung zu erzielen. Dafür schwankt es nun zwischen all diesen Bedeutungen hin und her, und ermöglicht so den unbemerkten Bedeutungswechsel, die Gedankenentgleisung. Das sehen wir hier bei Schaeder. Gewiß hat er darin recht, daß der Mensch seine Erfahrungen zum Maß für Gott macht, wenn er meint, daß jene — als Wirkungen — ihm Gott erkennbar machen. Aber haben wir nicht schon gesehen, daß es nicht angeht, in einer einzelnen Wirkung sogleich die ganze Energie ermessen zu wollen? Hat wirklich schon je einer daran gedacht aus seiner „halben Furcht vor Gott" zu schließen, daß Gott nicht mehr will oder vermag, als halbe Furcht zu wirken? Liegt nicht gerade in der eigenen Beurteilung, daß dies nur halbe Furcht sei, das Geständnis, daß wir innerlich eine Ahnung von dem haben, was eigentlich sein sollte, was eigentlich gottgemäß wäre? Aber wir wollen es uns ganz gründlich logisch klar machen.

Es ist die Rede von unseren Erfahrungen, die uns Gott erkennbar machen sollen. Welche Erfahrungen sind da gemeint?

Es kann ein Doppeltes gemeint sein. Es kann die Erfahrung gemeint sein, die ich in meinem religiösen Gefühl mache; im Abhängigkeitsgefühl also die Erfahrung, daß ich schlechthin abhängig bin. Es kann aber auch bezeichnet sein die Erfahrung, die ich von meinem religiösen Gefühl mache, daß es etwa selten, nicht rein, nicht stark genug u. a. m. in meinem Seelenleben angetroffen wird. Wenn nun Art und Größe meiner Erfahrung mich etwas von Gott „erraten" lassen soll, dann darf ich natürlich nur an die Er-

fahrung im ersteren Sinne denken. Dann ist z. B. meine Erfahrung der Art nach Erfahrung der Abhängigkeit, der Größe nach Erfahrung der schlechthinigen Abhängigkeit. Nehme ich diese Art und Größe zum Maß für Gott, so kann und muß ich sagen, daß Gott schlechthin bedingend, absolut ist. Wenn ich dann noch dabei bedenke, daß meine Erfahrung nur eine Spur von seiner Macht zeigt, daß mein Schluß a minori ad majus geht — was ist dann noch zu tadeln?

Aber Schaeder geht in unserer Stelle sofort zur zweiten Bedeutung des Wortes Erfahrung über, wie sich aus den von ihm angeführten Beispielen sowie daraus erkennen läßt, daß er vom „religiösen Innenleben“, vom „geistlichen Besitz“ spricht. Wer in diesem Sinne seine innere Erfahrung zum Maß seiner Aussagen über Gott, Gottes Macht und Willen machen wollte, der würde allerdings zu Ungeheuerlichkeiten gelangen!

Aber ich vermag durchaus nicht zu sehen, daß ein derartiges religiös wie logisch unrichtiges Verfahren „unvermeidlich“ wäre!?

Damit ist aber die Gedankenreihe Schaeders, die wir wörtlich von ihm übernehmen, noch nicht erschöpft. Er macht noch etwas Weiteres geltend: Kann denn die Universalität Gottes aus der religiösen Erfahrung eines Einzelnen erkannt werden? Wird in dem individuellen Schuldgefühl eine Anerkennung oder auch nur Ahnung der Allwissenheit und Allgegenwart, oder in dem individuellen Friedensgefühl eine Gewißheit des die Welt umfassenden Heilswillens gefunden?

Auch hier scheint zunächst alles unbestreitbar, was uns vorgehalten wird. Aber auch hier erweist es sich schließlich als unrichtig. Und zwar bedarf es hier keiner logischen Erwägung, ob in der Absolutheit Universalität mit gesetzt sei, oder dergleichen; sondern wir müssen hier religionspsychologische Beobachtung der Wirklichkeit üben. Dann wird sich folgendes herausstellen.

Es gibt allerdings religiöse Momente, in denen auf die Universalität Gottes schlechterdings nicht reflektiert wird, weil in ihnen das Ichbewußtsein so stark hervortritt, daß daneben das Weltbewußtsein gewissermaßen suspendiert erscheint. „Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde.“ Das sind Momente, wo es gilt: Deus et anima — nihil plus, nihil omnino.

Ich habe hier keine Veranlassung, ein Werturteil über solche Momente auszusprechen. Aber es stehen ihnen andere gegenüber,

in denen das Weltbewußtsein, das soziale Bewußtsein kräftig mitschwingt; und da ist dann wirklich im individuellen Gefühl die göttliche Universalität mitgesetzt — so gewiß, wie das Ichbewußtsein eben durch das mitschwingende Weltbewußtsein erweitert ist. Ich nenne ein Beispiel, das auch Schaeder gelten lassen wird: Psalm 139 ist doch geradezu das klassische Bekenntnis des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls in religiös-poetischer Form. Fehlt da etwas von der Allwissenheit und Allgegenwart? — Woran mag dieser Psalmsänger sein religiöses Bewußtsein gewonnen haben?

Was aber die Universalität der Liebe Gottes anlangt, so dürfte auch das der religionspsychologischen Beobachtung zugänglich sein, daß dem wirklich religiösen Friedensgefühl nicht ein exklusives Selbstbewußtsein zugehört. Wir müßten denn gerade arge Pharisäer zum Beobachtungsmaterial wählen. Sonst aber wird es heißen: Gott ist die Liebe, er liebt auch mich — und dies „auch mich" sagt genug.

Soviel dürfte zu diesem Punkte genügen. Verlassen wir also jetzt das Gebiet der Religionspsychologie und gehen wir zum eigentlichen Problem, der dogmatischen Methode, über.

Daß Schleiermacher laut § 30 eigentlich darauf verzichtet hätte, in seiner Theologie überhaupt von Gott zu reden, ist natürlich nur eine cum grano salis zu verstehende Hyperbolie; denn wenn der Inhalt eines Bewußtseins ausgesagt werden soll, welches Gottesbewußtsein ist und lediglich als solches den Dogmatiker etwas angeht, so muß natürlich die Aussage inhaltlich von Gott reden, auch wenn sie der Form nach eine Aussage über menschliches Bewußtsein ist.

Warum aber erhebt Schaeder so entschieden Einspruch gegen diese Bewußtseinsmethode, da er doch das Motiv selbst billigt, das zu ihr veranlaßt, daß nämlich der Erlebnischarakter des Glaubens klar festgehalten werden soll? Er selbst will nur dem einen Platz in der Theologie einräumen, was sich als zum persönlichen Glauben gehörig ausweist. Wäre es dann nicht wirklich das zweckmäßige Verfahren für den Dogmatiker, einfach aus dem Bewußtsein des Glaubens heraus seinen Stoff zu entnehmen?

Wir können die völlige Ablehnung dieser Methode bei Schaeder in der Tat nur verstehen von dem tieferen — zunächst religiöspädagogischen — Interesse aus, das ihn dabei leitet.

Ganz klar ist nämlich zu sehen, daß er die Bewußtseinsmethode

nicht sowohl wegen einzelner Mängel angreift, die ihr etwa anhaften mögen, als vielmehr wegen der Wirkung, die seiner Befürchtung nach auf das religiöse Denken überhaupt ausgeübt werden könnte — bezw. worden ist durch die Einführung dieser Methode in die Theologie. Es ist nicht einmal das Rückschlußverfahren in ihr, was er so bekämpft. (Welches übrigens bei Schleiermacher auch in der Dogmatik keineswegs so geübt wird, wie vielfach die Meinung ist; denn Schleiermacher will die dogmatischen Sätze keineswegs kausal aus dem Inhalt des Glaubens erschließen, als vielmehr nur diesen Inhalt wissenschaftlich formen, systematisch ordnen). Schaeders eigentliche Polemik gilt dem Anthropozentrismus, den er darin findet, daß der Mensch gerade angehalten wird, auf sich und in sich hinein zu blicken, statt von sich weg auf Gott gewiesen zu werden. Das ist die falsche Orientierung der Theologie, die Schaeder durch eine neue — oder vielleicht Wiederherstellung einer alten? — ersetzen möchte. Es ist mir keinen Augenblick zweifelhaft, daß er unter diesem Gesichtspunkt gegen die Bewußtseinsmethode selbst dann kämpfen würde, wenn dabei seine eigene Religionspsychologie vorausgesetzt und seine dogmatische Anschauung vollinhaltlich geteilt würde. (Seine Stellungnahme in der Beurteilung Cremers oder Kaehlers gibt davon eine Probe.) Er will eben ganz streng den Menschen aus dem Mittelpunkt entfernt wissen — und deshalb auch aus dem methodischen Ausgangspunkt der Dogmatik, weil ihm augenscheinlich die Gefahr vorzuliegen scheint, daß Ausgangspunkt und Mittelpunkt konfundiert werden würden.

An seiner Forderung, die Theologie müsse auch in der Methode völlig vom Anthropozentrismus loskommen, liegt ihm nun deshalb soviel, weil er im menschlichen Geistesleben und sogar im religiösen Bezirk desselben tatsächlich soviel ungesunden Anthropozentrismus vorfindet, und er fürchtet, daß eine gleichartig orientierte Theologie dieser Verirrung Vorschub leiste, mindestens nicht brauchbar noch fähig zu einer kräftigen Gegenwirkung dagegen sei.

Nun ist zweifellos die Beobachtung, daß ungesunde Neigungen der fraglichen Art vorhanden sind, zutreffend. Was Schaeder in dieser Hinsicht schon vor dem Erscheinen der Theozentrischen Theologie in den Vorträgen über „den modernen Menschen und die Kirche" (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 6. Heft 1907) ausgeführt hat — auch die Vorlesungen über „Kirche und Gegenwart" (Gütersloh 1909) und andere seiner Schriften berühren den

Gegenstand — das ist, von Einzelheiten abgesehen, im ganzen sicher der Wirklichkeit entnommen. Es gibt den falschen Personalismus, das ungesunde Rotieren um das eigene Ich, die Betrachtung Gottes selbst ausschließlich unter dem Gesichtspunkt des Wertes für das Ich und anderes mehr — kurz, es gibt die egozentrische Religiosität, die sich oft auch mit weichlicher Gefühlsseligkeit, mit Mangel an männlicher Aktivität und christlichem Gemeingefühl verbindet. Aber ist dieser Zustand wirklich der Bewußtseinstheologie zur Last zu legen?

Schaeder selbst gibt zu, daß ein Teil des Verkehrten Jahrhunderte alt ist; es geht zum Teil die einseitige Betonung des „Gott für uns" auf ein einseitiges Verständnis reformatorischer Gedanken zurück. Anderes und zwar sehr erhebliche Teile lassen sich mit derselben Bestimmtheit auf den Pietismus — teils den deutschen, teils den englisch-amerikanischen zurückführen. Was hier in Frage kommt, findet sich ja gerade in solchen Kreisen, die der theologischen Wissenschaft ziemlich fern stehen; die, wenn überhaupt, dann eher mit älteren dogmatischen Methoden arbeiten, als mit der von Schleiermacher begründeten Bewußtseinsmethode. Soweit es sich aber um Erscheinungen in den Kreisen der sogenannten „Moderne" handelt — ich denke hier an die moderne Religiosität, nicht die Theologie; also die Kreise der Persönlichkeitskultur, des „Lebensglaubens", der modernen Mystik e tutti quanti — so dürfte es unschwer gelingen zu unterscheiden, was dort etwa aus der Naturwissenschaft, der Philosophie, der Kunst usw. herrührt und was von dem geschichtlichen Christentum noch übernommen worden ist; und was wir an diesen Richtungen mit Schaeder zu tadeln haben mögen, geht sicher nicht auf Rechnung Schleiermachers, selbst wenn hier und da ein offenbares Mißverständnis seiner „Gefühlstheorie" begegnet. „Es gibt aber bekanntlich keine Wahrheit, die wir Menschen nicht vereinseitigen und entstellen" sagt Schaeder selbst (Der moderne Mensch und die Kirche S. 60).

Darin werden wir allerdings wieder ganz auf seiner Seite sein, daß die bezeichneten Ungesundheiten im Interesse wahrer Frömmigkeit bekämpft werden sollen. Ich brauche nicht erst zu sagen, daß die in Rede stehende „Bekämpfung" natürlich nur dem wirklich Ungesunden gelten darf. Aber zu einer religiösen Pädagogik ist die Dogmatik als wissenschaftliche Disziplin doch nur mittelbar berufen. Unmittelbar ist das Sache der prak-

tischen, homiletischen und seelsorgerlichen Tätigkeit, des religiösen Unterrichts und der christlichen Presse im weitesten Sinne. Auch die modernen Formen der Belehrung weiterer Kreise durch Vorträge usw. gehören hierher. An die Adresse der praktischen religiösen Erzieher würde also Schaeders Appell sich zuerst richten müssen! Freilich wäre es unerträglich, wenn dann etwa Praxis und Theorie dergestalt auseinander gehen wollten, daß jene streng theozentrisch zu wirken suchte, diese aber den theozentrischen Charakter der Frömmigkeit negierte. Aber ich vermag jedenfalls nicht zu erkennen, daß eine solche Negation in der Bewußtseinsmethode als solcher enthalten wäre. Es ist doch nicht gerechtfertigt, das, was als methodischer Ausgangspunkt genommen wird, mit dem Mittelpunkt der Dogmatik gleichzusetzen! Wenn der theozentrische Charakter, die Betonung der Herrschaft Gottes usw., so zur christlichen Frömmigkeit gehört, wie dies Schaeder behauptet, und zwar mit Recht behauptet — dann wird auch der Dogmatiker, welcher das fromme Bewußtsein des Christen zum methodischen Ausgangspunkt nimmt, eben darin dies Bewußtsein der Gottesherrschaft usw. vorfinden und es demnach in seiner Dogmatik darzustellen haben. Andernfalls läge der Fehler nicht an der Methode, sondern an einem Fehler der Beobachtung dessen, was darzustellen ist, oder an unrichtig gewähltem Beobachtungsmaterial. Die Bewußtseinsmethode an sich läßt es durchaus zu, daß der Inhalt der Dogmatik straff theozentrisch sein kann! Beiläufig sei noch darauf hingewiesen, daß nach meinem Dafürhalten gerade aus Schleiermacher sich manche nützliche Geisteswaffe holen läßt gegen die bewußten Ungesundheiten: aus seiner Betonung etwa der schlechthinigen Abhängigkeit; aber auch sein Gemeinde-Prinzip, so verbesserungsbedürftig es sonst sein mag, gibt m. E. mehr als einen gesunden Gesichtspunkt eben für den notwendigen christlichen Sozialismus.

Wenn aber Schaeder zu beweisen unternimmt, daß Theologen, die mit Schleiermachers Methode arbeiten, tatsächlich zu einer mehr oder weniger weitgehenden Negierung des theozentrischen Charakters der Frömmigkeit gekommen sind; so würde sich auch beweisen lassen, daß der Grund dazu in anderen Voraussetzungen lag, nicht in der Methode als solcher! Vom Standpunkt der religiösen Pädagogik aus können wir daher doch nicht genötigt werden, die Bewußtseinsmethode zu verwerfen.

Nun zu dem, was vom theologisch-apologetischen Standpunkt aus zu sagen ist.

Schaeder spricht sich darüber viel weniger deutlich aus. Aber eine Stelle genügt, um sozusagen blitzartig zu erhellen, was er meint. „Wir haben religiöse Gedanken über Gott — aber nicht Gott selbst.“ (Vgl. Ueber die Notwendigkeit einer theozentrischen Theologie S. 209.) Ungefähr dies scheint sein eigentlicher Tadel gegen die Bewußtseinsmethode zu sein. Für ihn scheint also eine nach dieser Methode ausgeführte Dogmatik nichts anderes enthalten zu können als subjektive und deshalb problematische Urteile. Die objektive Realität des im Bewußtsein Vorgestellten vermißt er; die Wahrheitsfrage kommt ihm dabei zu kurz. In diesem Sinne will er ja auch den Theologen mit guten Gründen die Wahrheit und Wirklichkeit Gottes ausdrücken lassen; er gibt die Aufgabe: „Die Theologie hat den um Gottes willen absoluten Glauben auszudrücken und zu begründen, indem sie den Gott und den Christus aufdeckt, an dem er hängt.“ (Vgl. den Schlußsatz des nämlichen Vortrags S. 229.) Und es ist ersichtlich, daß er im Gegensatz dazu die Dogmatik auf der Bibel als einer objektiven Grundlage ruhen lassen will, nachdem er durch eine entsprechende „Geistlehre“ sich die Voraussetzungen für den Schriftgebrauch geschaffen haben wird. So strebt er nach einer theologia revelata, in welcher die objektive Wahrheit eben durch den Offenbarungscharakter verbürgt sein würde. Die Bewußtseinsdogmatik aber scheint für ihn im besten Fall doch immer eine Art von theologia naturalis zu bleiben, die als solche mehr „von unten her“ ist. Gerade Schleiermacher habe ja eine gefährliche Neigung gehabt, die Religion zu „naturalisieren“ (Th. Th. S. 10 f., 13 f.). Wäre es so, dann würde allerdings der früher behandelte Vorwurf der Unzulänglichkeit gegen diese Dogmatik noch eine neue Bedeutung gewinnen.

Nun ist hier nicht Raum, um das Problem der „Anlage zur Religion“ ausführlich zu behandeln. Aber wie man sich auch dazu stellen mag, die Billigung oder Verwerfung der Bewußtseinsdogmatik hängt davon gar nicht ab. Auch wer das christliche Bewußtsein seiner Entstehung nach durchaus auf Offenbarung — durch Wort und Geist — begründet sein läßt, kann doch diese Methode handhaben. Andererseits hat Schleiermacher, um dies noch einmal hervorzuheben, das Anteilgewinnen des Einzelnen am Christentum durchaus nicht „naturalisiert“, vgl. § 14, sondern auf die geschicht-

liche Offenbarung begründet. Mag es mit der Entstehung des Abhängigkeitsgefühls im allgemeinen sich verhalten, wie es will. Für die christliche Glaubenslehre denkt Schleiermacher gar nicht daran, seine Sätze ableiten zu wollen mittels des Schemas: Was muß objektiv sein, weil in mir subjektiv das Abhängigkeitsgefühl ist? Sondern — gesetzt, er gebrauche überhaupt dies Schlußverfahren! — so würde er höchstens fragen: Was muß sein, weil in mir diejenige der teleologischen Richtung der Frömmigkeit angehörige monotheistische Glaubensweise ist, in welcher alles auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung bezogen wird? Dies Schema wäre aber schon viel weniger „unzulänglich" für die christliche Dogmatik. Im übrigen ist doch auch nicht zu vergessen, daß gewiß kein urteilsfähiger Anhänger der Bewußtseinsmethode irgend welches beliebige Einzelbewußtsein zum Ausgangspunkt seiner Arbeit machen wird, sondern vielmehr durchaus dies Bewußtsein auf seine Christlichkeit hin kontrollieren wird durch Vergleich mit dem als kräftig anerkannten christlichen Bewußtsein; auch Schleiermacher weiß in dieser Beziehung z. B. das Urchristentum oder die Reformation u. a. m. wohl zu schätzen.

Also die Alternative: Natürliche Theologie oder Offenbarungstheologie, liegt in unserer Methodenfrage eigentlich gar nicht vor.

Aber damit ist die Wahrheitsfrage noch nicht erledigt. Wird nicht doch immer durch die Bewußtseinsmethode die ganze Glaubenslehre als subjektive Meinung dargestellt, selbst wenn der Dogmatiker das dargestellte Bewußtsein auf Offenbarung zurückführte? Würde es nicht einen ungleich höheren Grad der apologetischen Leistung bedeuten, wenn man die Glaubenswahrheit vollinhaltlich entwickeln könnte ohne Rücksicht darauf, ob sie geglaubt wird — als Wahrheit, die an sich Wahrheit ist? Oder womöglich als demonstrierbare Wahrheit auch für die, die nicht glauben?

Dazu würde allerdings die Bewußtseinsmethode nicht geeignet sein. Aber wo immer etwas Derartiges angestrebt wird, da ist ernstlich zu besorgen, daß uns (vielleicht in einer neuen Gestalt) der alte intellektualistische Offenbarungs- und der dazu gehörige Glaubensbegriff droht. Auch bei Schaeders Programm hege ich diese Besorgnis. Denn auf was anderes kann es hinausgehen als auf eine Wissenschaft, die nicht Wissenschaft vom Glauben und seiner Erkenntnis,

sondern von den Gegenständen des Glaubens sein will? Eben dann aber liegt die Entwertung des Glaubens vor, die mit dem richtigen evangelischen Glaubensbegriff doch unverträglich ist; als ob Glauben nur ein Annehmen der anderwärts her dargebotenen Lehren sei oder als ob es nötig wäre, den Glauben auf die Stufe des Wissens zu „erheben". Wir werden es ja sehen, ob Schaeder uns wirklich Neues in dieser Sache bringen wird. Da er z. B. den Kantschen Wissenschaftsbegriff ziemlich geringschätzig beurteilt (vgl. Ueber die Notwendigkeit usw. S. 224), so hat er vielleicht eine große Ueberraschung uns zu bereiten. Aber wir werden jedenfalls gerade an dieser Stelle besondere Vorsicht walten lassen müssen, wenn wir einmal seine ausgeführte Dogmatik zu beurteilen haben werden. Ob auch wirklich der Erlebnischarakter des Glaubens gewahrt bleiben wird gegenüber Intellektualismus und Traditionalismus?

Mir scheint, wie schon einmal angedeutet wurde, gerade die Bewußtseinsmethode geeigneter als jede andere, um diesen Erlebnischarakter des Glaubens durchgängig hervortreten zu lassen. Und ich verstehe wirklich nicht ganz, wie Schaeder es vereinigen will, die Theologie beim Menschen, d. h. beim Glaubenden, Posto fassen zu lassen und dann doch den Menschen sowohl aus dem Mittel- wie aus dem Ausgangspunkt der Dogmatik zu entfernen. Bis er mich darüber eines Besseren belehrt, fürchte ich, daß seine Dogmatik ein gewisses Schwanken der Methode an sich haben wird; oder, wie gesagt, es wird doch vom Erlebnis des Menschen mehr abgesehen werden, als Schaeder selbst nach den angeführten Aeußerungen für richtig halten kann.

Außerdem aber scheint mir die Bewußtseinsmethode auch gerade apologetisch recht wohl verwendbar. Ich denke hierbei an den Teil der apologetischen Aufgabe, der m. E. besonders wichtig ist: dem Glaubenden, der doch noch in seinem Glauben schwankt, zur Festigkeit zu helfen. Gerade dazu kann es nützen, wenn ihm so recht der Bewußtseinszusammenhang des Glaubenserkenntnisses deutlich gemacht wird. (Auf den dem Glauben ganz Fernstehenden wird alle theoretische Apologetik in der Regel keinen Eindruck machen.)

Und dann noch eins.

Schleiermacher hat bekanntlich die Dogmatik zu einer historischen Wissenschaft machen wollen. Ebenso bekannt ist, wie vielfach er deswegen getadelt worden ist. Nun zeigt aber die Geschichte der

Disziplin doch, daß sie wirklich eine historische Wissenschaft ist. Oder was hat die unaufhörliche Fortarbeit an der Dogmatik für einen Sinn? Den, daß eben fortgesetzt neue, vorher unbekannte göttliche Wahrheit entdeckt, bezw. geoffenbart würden, die dann ins alte System einzufügen wären? Nein; sondern den, daß jede Zeit sich in ihrer Art und Form, in ihrer Dogmatik ihr religiöses Bewußtsein zur Klarheit zu bringen sucht. Darum hört diese Arbeit nicht auf, solange es geistige Entwicklung gibt. Ich habe seiner Zeit versucht, die Bedeutung der „historischen Dogmatik" nach den Andeutungen, die Schleiermacher besonders in der „Kurzen Darstellung" gibt, zu erläutern. (Vgl. Theolog. Studien und Kritiken 1911 S. 89—110.) Danach würde es die Aufgabe der dogmatischen Arbeit für die Gegenwart sein, von dem — aufzusuchenden — „dominierenden Prinzip" unserer „Periode" aus diejenige Dogmatik zu entwerfen, in der wir unser religiöses Bewußtsein zur Klarheit gebracht fänden. Dazu taugt wieder nur die Bewußtseinsmethode, und Schaeders Programm wäre nur geeignet, uns von diesem Wege abzulenken.

Nach allem komme ich zu dem Ergebnis, daß ich mich für Schleiermacher gegen Schaeder erklären muß. Ich will wohl von letzterem die Mahnung annehmen, daß die Dogmatik den theozentrischen Charakter des christlichen Glaubens energisch geltend machen soll, weil er wirklich im christlichen frommen Bewußtsein vorhanden ist. Auch lasse ich mich dankbar aufmerksam machen auf die Gefahren ungesund anthropozentrischer Religiosität. Aber zu einer Aenderung der dogmatischen Methode sehe ich keine Veranlassung. Religiös und wissenschaftlich betrachtet hat gerade die Dogmatik die richtige Orientierung, welche nur Wissenschaft vom Glauben ist, nicht aber den Glauben durch Wissenschaft ersetzen oder in Wissenschaft umwandeln will.

„Logos“.

Von

Professor D. E. W. Mayer in Straßburg i. Elsaß.

Unter diesem Titel wird seit nunmehr zwei Jahren von Georg Mehlis in glänzender Ausstattung eine philosophische Zeitschrift herausgegeben, die nicht nur wegen des großen Ansehens, das sie sich rasch erworben hat, sondern vor allem wegen ihrer scharf ausgeprägten Eigenart die Aufmerksamkeit auch der Theologie wohl verdient. Sie ist jedenfalls innerhalb des Geisteslebens der Gegenwart ein Zeichen der Zeit, vielleicht ein Vorzeichen der Zukunft.

Zu ihren Mitarbeitern zählen Forscher ersten Ranges, Träger eines universellen Rufs, vorwiegend Philosophen von Fach, aber keineswegs nur solche. Auf dem Titelblatt figurieren beispielsweise die Namen von Rudolf Eucken, Otto Gierke, Edmund Husserl, Friedrich Meinecke, Heinrich Rickert, Georg Simmel, Ernst Troeltsch, Max Weber, Wilhelm Windelband, Heinrich Wölfflin. Die Reichhaltigkeit und Mannigfaltigkeit der bisher veröffentlichten Aufsätze veranschaulichen vielleicht am besten einige aufs Geratewohl herausgegriffene Ueberschriften. Vom Begriff der Philosophie handelt Rickert; von Wissenschaft und Philosophie Emile Boutroux. Einen Beitrag zur Metaphysik des Todes liefert Georg Simmel. Ueber die sogenannten Werturteile schreibt Benedetto Croce (Neapel); über Grammatik und Sprachgeschichte oder das Verhältnis von „richtig“ und „wahr“ in der Sprachwissenschaft Karl Voßler (Würzburg); über die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums Ernst Troeltsch; über die Gefahren modernen Denkens Karl Joël; über die Erkenntnis der Dinge an sich Hans Cornelius. Den Neovitalismus bespricht Viktor Weizsäcker; die Metaphysik der Tragödie Georg von Lukacs (Budapest); den Begriff der Kultur Gustav Radbruch; das ästhetische Urphänomen Broder Christiansen; die deutsche Bewegung und die idealistischen Systeme Hermann Nohl.

Aus diesen paar Angaben allein schon geht hervor, daß es sich in der neuen Zeitschrift nicht um das Organ einer eng begrenzten Schule handelt, nicht um die Vertretung eines fertigen Systems der Philosophie, dem Eingang in weitere Kreise verschafft werden soll. Einen breiten Spielraum läßt sie vielmehr offen für die Betätigung verschieden gearteter Individualitäten, für den Auf- und Ausbau mannigfach nuancierter Weltanschauungen. Dennoch ist sie nichts weniger als farblos oder neutral. Unverkennbar ist es eine ganz bestimmte zielbewußte Geistesrichtung, die in ihr zum Ausdruck kommt und Geltung erstrebt. Gerade daran haftet wesentlich das Interesse, durch das sie den Theologen zu reizen vermag.

Zunächst ist es ja wohl von geringfügiger Bedeutung, weil in gewissem Sinne selbstverständlich, soll aber nicht völlig mit Stillschweigen übergangen werden, daß der „Logos“ als philosophische Zeitschrift international oder, besser, „supernational“ sein will. Er bestreitet zwar nicht das Recht des modernen Trachtens nach „nationalen Sonderkulturen“; er erinnert jedoch zugleich daran, daß schließlich das „letzte Ziel“ aller philosophischen Bemühungen nur in „einem übernationalen Zusammenschluß der Ergebnisse“ liegen könne. Deshalb eben hofft er die Denker und Forscher der verschiedenen Länder zu gemeinsamem Zusammenwirken vereinigen zu können und erscheint er fürs erste wenigstens in zwei Ausgaben, einer deutschen und einer russischen.

Weit wichtiger ist ein anderes: das ist das entschieden ablehnende Verhalten der jungen Zeitschrift gegenüber dem, was man als den modernen Skeptizismus und Relativismus bezeichnen kann. Es ist ihre deutlich markierte Frontstellung gegen den Pragmatismus, den Empiriokritizismus, den Utilitarismus und Biologismus in der Erkenntnistheorie, gegen die subjektivistischen Formen des Positivismus, gegen die mannigfach verzweigten Betrachtungsweisen, die heutzutage an der Möglichkeit einer allgemeingültigen, unvergänglichen Wahrheit irre geworden sind und die letztere zu etwas degradiert haben, das nur zeitweise und vorübergehend, unter bestimmten Umständen und für bestimmte Zwecke gilt. Wenn vor kurzem Vaihinger all die betreffenden Richtungen gleichsam in seiner „Philosophie des Als Ob“ zusammengefaßt und dieser die „Verheißung“ mit auf den Weg gegeben hat, hier herrscht ein völlig abweichender Geist, und zwar nicht bloß zufällig, etwa in Rickerts schönem Aufsatz über „Lebenswerte und Kulturwerte“, in dem er

mit feiner Ironie der „biologistischen Modephilosophie“ den Text liest, sondern durchweg und von Prinzip wegen. Hier herrscht die Ueberzeugung, daß es überzeitliche, absolute Vernunftwerte gibt, wie allein schon der Titel zum Ausdruck bringt; hier der Glaube an die Möglichkeit ewiger, allgemeingültiger Wahrheiten, Normen und Ideale. Hier findet das Wort Augustins „erit igitur veritas, etiamsi intereat mundus“ einen kräftigen Widerhall. Und wenn Husserl in einem in seiner Art ergreifenden Artikel Klage darüber führt, daß gegenwärtig alle Normen unseres Lebens angefochten und bestritten werden, so zweifelt er doch selbst nicht an deren Geltung und erwartet vielmehr, daß die Philosophie als Wissenschaft in bezug auf diese Geltung Klarheit schaffen und eine definitive Entscheidung herbeiführen werde. Denn „nur Wissenschaft kann entscheiden, und ihre Entscheidung trägt den Stempel der Ewigkeit“.

Was ein derartiges Wiederaufleben und Erstarken des Glaubens an den unüberbietbaren Wert der Vernunft und ihrer Leistungen für die Theologie der Gegenwart bedeuten kann, macht man sich leicht an Problemen der dogmatischen Prinzipienlehre klar. Es läßt sich ja nicht leugnen, daß der um sich greifende Zweifel an dem absoluten Wert der wissenschaftlichen Erkenntnis in den letzten Dezennien nicht ohne Einfluß geblieben ist auf das apologetische Denken. Nicht nur Schriftsteller von so untergeordneter philosophischer Bedeutung wie Brunetière haben mit der Vorstellung einer banqueroute de la science als mit einem Mittel, die religiöse Ueberzeugung zu verteidigen und zu befestigen, gespielt. Auch sonst läßt sich hier und dort in der modernen Welt ein Hauch vom Geiste Pascals und Hamanns verspüren. Die evangelische Theologie ist ihrerseits nicht frei geblieben von der Neigung, den Wahrheitswert der Wissenschaft herabzudrücken, um damit den Wahrheitswert der Religion zu erhöhen. „Es wird ein schöner Tag sein, schreibt Bonus, an dem die Wissenschaft sich dazu entschließen wird, den zurzeit noch geglaubten Mythos, einen der geistlosesten, der die Welt auf und ab je geschaffen worden ist, als leer zu erweisen: den Mythos von ihrem eigenen — der Wissenschaft absoluten und alleinigen Wert.“ Man denke auch etwa an die Ideengänge Heims! Oder man erinnere sich, um ein Beispiel ganz anderer Art anzuführen, an die freundliche Aufnahme, die James' Buch „Der Wille zum Glauben“ gefunden hat. Da wird der Wahrheitswert der wissenschaftlichen Erkenntnisse darauf beschränkt, daß sie sich als nützlich erweisen

für die Behauptung des Lebens; und in demselben Zusammenhang tritt die apologetische These auf, daß religiöse Ueberzeugungen gleichfalls von der höchsten Bedeutung seien für die Behauptung des Lebens. Der Neukantianismus hat auf seine Weise der ganzen Tendenz starken Vorschub geleistet. Zahlreiche Theologen haben, zweifelsohne mit gutem Recht, den Kritizismus gedeutet und verwandt im Sinne des bekannten Satzes aus der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft: „Ich mußte . . . das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen.“

Und nun tritt eine zukunftsfrohe Gruppe von Forschern und Denkern auf und kehrt mit vereinten Kräften die andere Seite in der Kantischen Philosophie heraus: den unverwüstlichen Rationalismus des großen Königsbergers, seinen spröden Glauben an das unbedingte Herrschaftsrecht der Vernunft. Wie stellt sich dazu eine Theologie, die gern ihre Behauptung vom Wert der Religion als eines an sich irrationalen, unmittelbaren Erlebnisses verband mit dem Hinweis auf die Grenzen der Vernunft? Die Frage erscheint um so eher geeignet zu irritieren, wenn man erwägt: es regt sich gerade im religiösen Bewußtsein selbst leicht etwas wie leise Sympathie zugunsten eben jener Annahme, daß die Vernunftnormen und Vernunfterkenntnisse Ewigkeitscharakter an sich tragen. Es ist ein alter, aber immer wieder auftauchender frommer Gedanke, daß die logischen, mathematischen, wissenschaftlichen Erkenntnisse, die ästhetischen und ethischen Normen den Inhalt eines überindividuellen und überzeitlichen Normalbewußtseins, des göttlichen Bewußtseins bilden. Der Erlanger Frank hat mit seinem energischen Protest gegen den Skeptizismus in bezug auf die Vernunfterkenntnisse unzweifelhaft eine Saite im religiösen Bewußtsein zum Vibrieren gebracht. Aber gibt es wohl eine gangbare Brücke, die hinüberführt von dem an sich irrationalen oder besser supranaturalen religiösen Glauben zur Gewißheit einer ewigen Geltung der Vernunftnormen? Das Problem, wenn es klar und präzis formuliert wird, ist nicht unlösbar; doch ist es gut angesichts der geistigen Lage der Gegenwart, daß man es sich einmal deutlich vergegenwärtige.

Eine weitere charakteristische Eigentümlichkeit des „Logos“ ist die darin sich vollziehende Wendung zur Metaphysik. Wie oft haben wir es in den vergangenen Jahren zu hören bekommen, daß die Philosophie im Grunde weiter nichts sein könne als Erkenntnis-

theorie oder Erkenntniskritik! Hier wird gelegentlich ihre oberste Aufgabe ganz anders gekennzeichnet. „Daß die Philosophie das All zu erforschen und schließlich das zu erreichen hat, was wir mit einem nicht sehr bezeichnenden, aber schwer zu entbehrenden Worte Weltanschauung nennen, sollte nicht bestritten werden. Nur die Wissenschaft, die sich die denkbar umfassendste Erkenntnisaufgabe stellt, verdient den Namen der Philosophie.“ Freilich nicht um einen „Rückfall“ handelt es sich da; nicht um eine Weltanschauung oder Metaphysik, die errungen werden soll, indem man in naturwissenschaftlicher Betrachtungsweise das Geschehen unter immer allgemeinere Gesetze und Begriffe zusammenfaßt und schließlich leichtfertig diese Begriffe hypostasiert. Auch nicht um eine Weltanschauung oder Metaphysik, die lediglich vom Subjekt aus zu konstruieren wäre. Wohl aber wird einmal nachdrücklich darauf hingedeutet — und man darf wohl sagen, das geschieht im Geiste dieser Zeitschrift —, daß die „Welt“ aus zwei Reichen besteht, dem Reich der Wirklichkeit einerseits, dem Reich der Werte anderseits, und daß eine einheitliche Weltanschauung nur durch eine Betrachtungsweise gewonnen werden kann, die sowohl das Reich der Wirklichkeit als auch das der Werte berücksichtigt und die verbindende Linie zwischen beiden aufzeigt. Inwieweit die dermaßen umschriebene Aufgabe auf rein wissenschaftliche Weise wirklich gelöst werden kann, ist eine Angelegenheit für sich — es ist denkbar, daß von einem darauf gerichteten Verfahren bald mehr, bald weniger erwartet wird —: das Interessante, das Beachtenswerte ist, daß man wieder den Mut findet auf Kantischer Grundlage oder, besser, unter Voraussetzung und „Aufhebung“ einzelner Gedanken und Erträgnisse des Kritizismus mit wissenschaftlichen Mitteln eine einheitliche Weltanschauung zu erstreben. Wie stellt sich die moderne Theologie zu solchem sich ankündigenden, vom Zeitgeist getragenen, Unternehmen? Wie verhielte sich nach ihr etwa die auf Glauben und Vertrauen ruhende religiöse Weltanschauung zu einer „wissenschaftlichen“ Weltanschauung, wie sie Rickert in zarten Umrissen skizziert, einer wissenschaftlichen Weltanschauung, die eine Verbindung zwischen dem Reich der Wirklichkeit und dem Reich der als „geltend“ erkannten Werte herzustellen suchte, indem sie dem „Sinn“ des auf Werte gerichteten „Lebens“ nachspürte? Konkurrieren beide Weltanschauungen? kreuzen sie sich? oder setzt am Ende die eine die andere irgendwie voraus, sofern unbedingte „Geltung“ von Werten Glauben

voraussetzt? Es lohnte sich immerhin, auch dieser Frage nachzusinnen.

Ein Letztes noch, das aber vor allem charakteristisch und bedeutsam ist. Wenn es zu den vornehmsten Obliegenheiten der Philosophie gehört, die Welt der Werte in Betracht zu ziehen und daraufhin weiter zu bauen, so kommt es in erster Linie darauf an, daß sie über das Reich der Werte und über deren Geltung zur Klarheit gelange. Da nun aber das Reich der Werte in der Kultur, sozusagen, in die Erscheinung tritt, bezeichnet es der Logos als seine zunächst wichtigste Aufgabe, die Kultur zu durchforschen und in ihr die „Vernunft" zu suchen. Innerhalb all der einzelnen Kulturgebiete will er die darin sich auswirkenden ewigen Vernunftnormen und Vernunftwerte herausstellen. Um diese Zentralaufgabe, die erledigt werden muß, will er alle seine Mitarbeiter sammeln. Die richtige Fortsetzung des Kantischen Kritizismus, der bleibende Ertrag desselben für Gegenwart und Zukunft ist nach Windelband die „Kulturphilosophie" in dem angedeuteten Sinne des Worts. Dabei ist nun in bezug auf die Beurteilung der Religion zweierlei möglich. Entweder man geht von der Voraussetzung aus, daß sie den andern Kulturerscheinungen koordiniert ist, und, genau so wie in diesen, sucht man auch in ihr den Vernunftgehalt, die notwendigen und allgemein gültigen Vernunftprinzipien. Dadurch würde dann die Religion „rationalisiert" genau so wie das theoretische Erkennen, die Sittlichkeit, das ästhetische Urteilen. Oder aber man geht von der Voraussetzung aus, die jedenfalls den von der Religion selbst erhobenen Prätentionen besser entspricht, daß sie den andern Kulturerscheinungen irgendwie übergeordnet ist. Dann kann sie nicht in derselben Weise wie diese rationalisiert werden. Dann ist es denkbar, daß sie, an und für sich ein Irrationales, dennoch insofern „vernünftig" erscheint, als sie alle wahren Vernunftwerte in einer höchsten Einheit verankert und ihnen und ihrer Geltung einen letzten, absoluten Halt verleiht. In der Richtung der letzteren Voraussetzung bewegen sich gewisse Gedanken Windelbands. Andere mögen anders denken. Wer Recht hat, kann und soll hier nicht entschieden werden. Es sollte nur an einzelnen Beispielen gezeigt werden, worauf die junge philosophische Zeitschrift, hinter der unfraglich sehr viel geistige Kraft und Energie steht, abzielt, und zu welchen Reflexionen und Ueberlegungen sie der modernen Theologie Anlaß und Anregung geben kann.

Der Versöhnungsgedanke in der Religion.

Vortrag, gehalten beim Vierten Internationalen Religionsgeschichtlichen Kongreß in Leiden

von

D. Alfred Bertholet, Professor der Theologie in Basel.

Es liegt im Wesen einer neu aufstrebenden Wissenschaft, daß die Arbeit, die auf ihrem Boden getan wird, zunächst vorwiegend analytischen Charakter trägt. Die Synthese stellt sich erst später ein; aber sie muß kommen, wenn nicht der Blick, statt zum Ganzen sich zu erheben, im Detail stecken bleiben soll. So ist auf dem Boden der allgemeinen Religionsgeschichte dank der Arbeit, die mit dem prächtigen Eifer erster Begeisterung in Angriff genommen worden ist, auf allen Seiten schon eine Fülle Material zusammengetragen worden. Man hat das Gefühl, daß darunter eine Menge wertvoller Bausteine enthalten sei; aber man ist im Grunde merkwürdig zurückhaltend, mit dem großen Bau selber anzufangen. Allerdings, zusammenfassende Darstellungen einzelner Religionen sind wir ja so glücklich, zum Teil sogar in trefflicher und glänzender Ausführung, schon zu besitzen. Aber nun weiter der Schritt zur Darstellung d e r Religion? Und doch ist keine Frage, daß als höheres Ziel hinter der Geschichte der Religionen die Geschichte d e r Religion, der Religion in der ganzen bunten Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungsformen, uns locken muß, wie denn unser Absehen in letzter Linie nicht auf den religiösen Chinesen oder Inder oder Griechen oder Hebräer, sondern auf den religiösen Menschen geht. Im Blick auf ein solches Ziel freilich ist jene Zurückhaltung vielleicht nur im Recht. Zum mindesten zeugt sie von richtiger Würdigung der Schwierigkeiten und Gefahren, welche die jenem Ziele entgegenführenden Wege verzäunen. Aber schließlich sind Versuche, auch wenn sie notgedrungen noch so unzulänglich sind, das beste Mittel zum Vor-

wärtskommen, zum Vorwärtskommen auch in der Richtung, daß wir aus dem Blick auf das Ganze wieder Gesichtspunkte gewinnen, die für das Verständnis der einzelnen Religionen förderlich werden können.

In diesem Sinne geschieht es, daß ich es wage, an einem einzelnen Paradigma den bescheidenen Versuch einer skizzenhaften synthetischen, aus dem empirischen Material gewonnenen Darstellung zu machen. Ich wähle dazu den Begriff der Versöhnung, weil er uns in das Herz der Religion selber führt.

Mit Recht bezeichnet Tiele als eine der drei fundamentalen Vorstellungen, die sich in jeder Glaubenslehre geltend machten, eine über die Art und Weise, auf welche die Beziehungen zwischen Mensch und Gott, falls sie unterbrochen seien, wiederhergestellt werden müßten, und so etwa wird man in der Tat die Versöhnung am besten zu fassen haben: als Herstellung oder Wiederherstellung guter Beziehungen zwischen Mensch und Gott. Zwischen Mensch und Gott: damit ist schon gesagt, daß von Versöhnung nur da die Rede sein kann, wo sich die Religion als Verkehr des Menschen mit dem übermenschlichen Wesen darstellt. Wo wie im Buddhismus der menschliche Partner über den übermenschlichen so weit hinausgewachsen ist, daß die Erlösung eigenste Sache des Menschen allein geworden ist, hat der Versöhnungsgedanke naturgemäß keinen eigentlichen Raum mehr [1]).

Setzt er nun aber den Verkehr des Menschen mit dem übermenschlichen Wesen voraus, so scheint davon eines zunächst die unabweisliche Folge: Das Objekt der Versöhnung wird kein anderes als entweder das persönlich gefaßte Numen oder der mit ihm verkehrende Mensch selber sein. Legen hier indessen nicht die Tatsachen energisch Widerspruch ein? Oder fällt die Sühne, die z. B. der Parsi mit dem Sterbehaus oder die der alte Jude mit Tempel und Altar vornimmt, fällt die römische „lustratio agri et pagi", fällt die Art, wie Hermes während einer Pest Tanagra oder Epaminondas nach der Ermordung der Kyloniden Athen entsühnt, oder fällt, um noch ein sogenanntes Naturvolk, die Wadschagga, zu erwähnen, die Entsühnung des Seiles, dessen Verwendung bei ihren Bündnissen uns Missionar Raum im Archiv für Religionswissenschaft geschildert hat, nicht irgendwie auch unter den Begriff

1) Die Uposathafeier mit der Beichtformel des Pātimokkha gehört höchstens in ganz bedingter Weise hierher.

der Versöhnung? Will man in diesen und ähnlichen Fällen das unpersönliche Objekt lediglich nur aus personifizierender Auffassung, also aus einer Art sekundärer Uebertragung eines ursprünglichen Brauches erklären? In der Mehrzahl der Fälle liegt der Grund entschieden tiefer: sie führen uns einfach auf einen fundamentalen und durchgehenden Unterschied menschlicher Auffassungsweise überhaupt. Nennen wir diese Auffassungen einerseits die dynamistische, andererseits die animistisch-dämonistische, und streifen wir nur im Vorübergehen die Verschiedenheit ihres Wesens! Nach jener, der dynamistischen, in deren Bereich unter anderem das weite Gebiet der Vorstellungen von Tabu, von Mana, von Orenda, von Wakanda usw. einzureihen ist, erscheint die Wirkungsweise in Welt und Leben sozusagen als rein dingliche und geschieht mit dem unerbittlichen Zwang, mit dem z. B. der Infektionsstoff ansteckt, das Fluidum sich mitteilt, die elektrische Kraft sich entlädt, sobald nur eine Berührung statthat. Nach animistisch-dämonistischer Auffassung dagegen vollzieht sich diese Wirkungsweise auf dem Wege persönlicher, geistiger Vermittelung und ist irgendwie vom freien Willen ihres Empfängers abhängig. In der Konsequenz der dynamistischen Vorstellungsreihe liegt die Magie als Gegensatz zur Religion, die, in strengem Sinne genommen, in der Linie der animistisch-dämonistischen Vorstellungsreihe liegt. Aber nun kreuzen und mischen sich in Wirklichkeit diese beiden Vorstellungsreihen, und das Magische greift in die Religion, zumal nach Seiten des Kultischen hin, so tief ein, daß von einer absoluten Abgrenzung der Gebiete nicht die Rede sein kann. Unvermittelt kann es, z. B. innerhalb der vedischen Religion, nebeneinander vorkommen, daß die Befreiung des Menschen von der Schuld als ein Akt verzeihender Gnade Gottes verstanden wird und man Gott doch wiederum die Rolle des Zauberers spielen läßt mit Manipulationen, durch die, um in der Sprache des Atharva-Veda zu reden, der Schuldige rein wird „wie der Schweißbedeckte von seiner Unreinheit, wenn er sich gebadet hat, wie der geflügelte Vogel von dem Ei". Gerade auf dem Boden der Sühne und der Versöhnung trägt ein großer, vielleicht der weit größere Teil der rituellen Gebräuche magischen Charakter. Damit aber hängt es, als Ausfluß dynamistischer Auffassung also, zusammen, daß derartige Gebräuche auch auf unpersönliche Objekte, auf Haus und Heiligtum, auf Grund und Boden, unter Umständen einmal auf ein einfaches Seil ihre Anwendung finden.

Will man der Versöhnung aber sozusagen in Reinkultur begegnen, so hat man sich auf das engere Gebiet des persönlichen religiösen Verkehres zurückzubegeben, auf dem die in der Linie der animistisch-dämonistischen Auffassung liegenden Gedanken sich auswirken.

Der Verkehr zwischen Mensch und Gott ist als persönlicher das Spiegelbild des Verkehres zwischen Mensch und Mensch, natürlich des niedrigern dem höheren und höchsten, man kann, zumal im Blick auf semitische Religionen, meist sagen des Knechtes seinem Herrn oder des Untertanen seinem König gegenüber. Damit aber sehen wir die ganze Fülle von Vorstellungen, die menschliche Erfahrung von menschlichem Verkehre gewinnt, in die Religion einziehen, und im Spiegel dieser einfachen Erkenntnis läßt sich die ganze Entwicklung des Versöhnungsgedankens innerhalb der Religionsgeschichte ablesen.

Ein Mensch zürnt dem andern, ein Herr ist unzufrieden mit seinem Knecht. Warum? Das Motiv seines Zornes oder seiner Unzufriedenheit kann zunächst im Zürnenden selber liegen: er ist von Haus aus schlecht gesinnt, von Natur bösartig und will überhaupt dem Nächsten übel, oder wenigstens: er ist launisch und willkürlich. Und je nachdem ist seine Verstimmung habituell oder bloß temporär.

Habituelle Verstimmung des Numens ohne besondere menschliche Verschuldung: das führt uns in das weite Gebiet des Glaubens an eigentlich böse Geister, die nur Schaden anrichten, Schaden aller Art, in Natur und Menschenleben, wie gewisse Erdbebengeister, wie Krankheitsdämonen usw. Auf dieser Stufe hat der Mensch vollauf zu tun, den Schaden, der ihn von allen Seiten bedroht, durch eine Besänftigung des Numens abzuwehren, ohne daß er sich einer Täuschung hingeben dürfte, als möchte es ihm je gelingen, es dauernd umzustimmen. Vielleicht sogar, daß wie z. B. bei den Indianern von Guayana so ziemlich der gesamte Kult in Versöhnungsriten aufgeht. Und würden wir das Versöhnungsritual überhaupt verfolgen können, so wäre wohl schon hier zu sagen, daß an Wirksamkeit nichts dem Blut, vielleicht sogar Menschenblut, gleichkommt, ohne daß wir uns hier auf die Untersuchung der verschiedenen Gründe dieser Tatsache einlassen können.

Wie die Welt der schadenden Mächte, die sonst auf die Region der niedern Dämonen beschränkt bleibt, in diejenige der großen

Götterwelt hineinragen kann, zeigt uns das Beispiel des altindischen Rudra. Aber hier stehen wir doch schon um eine beträchtliche Stufe höher: sein Charakter mag uns im ganzen an das erinnern, was der bekannte japanische Schintotheologe Hirata einmal behauptet hat, die Götter seien wie die Menschen, keiner sei vollkommen schlecht und keiner vollkommen gut. Eine wohlwollende Gottheit könne, wenn sie erzürnt werde, einen Fluch senden und eine böse gelegentlich Segnungen erteilen. Im Falle Rudras ist es das Launenhafte und Willkürliche, das ihn dem Menschen unheimlich macht. Er teilt es mit so vielen Naturgottheiten, Göttern des Feuers, der Sonne, des Windes, der Flüsse, des Meeres usw., die dem Menschen ihre gute Seite zuwenden können, aber unberechenbarerweise plötzlich auch ihre böse. Hier gilt es, die gefürchtete böse Laune des Gottes durch ein Sühnopfer zu beschwichtigen, und in dieser Beziehung führt eine direkte Linie von dem aus einem einfachen Blatt Tabak oder einer Handvoll Reis bestehenden Opfer, das der Giljake, wenn er das Meer befahren will, über Bord gleiten läßt mit den Worten: „Mache bitte, daß das Meer gut werde, daß ich lebend und gesund die Heimat erreiche" — bis hinauf zur Opferung einer Iphigenie, bei der wir schon die Ablösung des ursprünglicheren Menschenopfers durch das leichtere Tieropfer eintreten sehen.

Aber durch dieses letzte Beispiel sind wir schon wieder um eine Stufe höher geführt; denn die üble Laune der die griechische Flotte aufhaltenden Artemis, die durch Iphigeniens Opferung beschwichtigt werden sollte, kommt nicht von ungefähr: Agamemnon hat durch den Trotz, den er ihr bot, ihren Zorn hervorgezufen. So ist es hier also schon menschliche Verschuldung, nicht mehr bloße Willkür oder gar die böse Natur des übermenschlichen Partners, welche seine Versöhnung erheischt, und das bezeichnet keinen kleineren Fortschritt, als wenn im menschlichen Verkehr Recht und Gesetz das bloße Triebleben unter seine Zucht zu nehmen begonnen hat. Der göttliche Wille fängt an, dem Menschen offenbar zu werden, um ihm mit der Zeit in einer Summe bestimmter Gebote entgegenzutreten. Vielleicht daß ihn der Mensch zunächst nur durch Schaden kennen lernt; denn am Schaden, den er trägt, wird er sich seiner Uebertretung des göttlichen Willens erst bewußt, und er frägt dann, wie etwa das Tsih-sprechende Volk an der Goldküste bei einer Hungersnot seinen Himmelsgott Nana-Nyankupon frägt, womit er sich vergangen habe und wie er sein Vergehen sühnen

könne. In seiner vollsten Ausbildung begegnet uns dieser Gedanke in der bekannten procuratio prodigii der Römer. Nur nebenbei sei in diesem Zusammenhang auch der interessanten Vorschrift griechischer Zuckungsbücher gedacht, daß bei jedem Vorzeichen eine bestimmte Gottheit zu versöhnen sei. — Vielleicht jedoch kennt der Mensch sein Vergehen schon; aber er weiß nicht, *welchen* der Götter er damit beleidigt hat. Er errichtet alsdann wie der Grieche Sühnealtäre τῷ προσήκοντι.

Bei der menschlichen Schuld handelt es sich naturgemäß zunächst um Dinge, durch die das Numen sozusagen in seinen Privatinteressen verletzt ist, wie im Falle Agamemnons der Artemis gegenüber. Das religiöse Vergehen im engern Sinne also macht zuerst die Versöhnung notwendig. Daher gehört z. B. auch das Bauopfer in den Bereich der Sühneopfer, gilt es doch dem numen loci, dessen Zorn man heraufbeschworen hat, indem man durch einen Bau auf seinem Grund und Boden sozusagen in seine persönlichen Eigentumsrechte eingegriffen hat. Aehnlich ist die Voraussetzung, wenn in Arabien bis auf den heutigen Tag Erddämonen durch Sprengen von Blut versöhnt werden, sobald ein Landstück zum erstenmal gepflügt werden soll, und es liegt nur in der Folge dieser Gedanken, wenn das mohammedanische Gesetz von dem, der mit einem Pfeilschuß eine Stelle geweihten Territoriums berührt hat, zur Sühne eine Kompensation verlangt. So verlockend es wäre, aus diesen Beispielen Anlaß zu nehmen, der Bedeutung des Begriffes des Eigentums für die Entwicklung des Versöhnungsrituales weiter nachzugehen, so ist für unsern Zweck noch wichtiger die Beobachtung, wie sich in solchen Fällen der allmähliche Fortschritt zu einer ethischen Auffassung kundgibt, nach welcher die Götter als Hüter und Beschützer sittlicher Ordnung durch Vergehen wider das sittliche Recht und Gesetz (beispielsweise gerade etwa durch Versagung des schuldigen Respektes vor dem Eigentum) verletzt werden. Noch deutlicher freilich läßt sich diese Beobachtung an der Mordsühne machen, die, wenigstens bei den Griechen, die wichtigste Rolle innerhalb der Sühne überhaupt spielt. Sofern hier das Objekt der Versöhnung ursprünglich die Seele des Ermordeten selber ist, fällt der Mord noch unter den Begriff des religiösen Vergehens im engern Sinn. Mit der Entwickelung der Anschauung aber wird, z. B. in Attika, der Unterschied zwischen berechtigter und unberechtigter Tötung gemacht (diese z. B. Tötung eines Kriegsfeindes oder

eines Verbrechers), und nur jene erfordert, aber dann unter allen Umständen, eine religiöse Sühnung. Auch diese Entwickelungsstufe hat zunächst noch ihre Schranken, z. B. darin, daß es je nach dem Vergehen vielleicht der Versöhnung verschiedener Götter bedarf. So wendet sich gerade der Mörder bei den Griechen mit Vorliebe speziell an Apollo, dessen Heiligtum zu Delphi als Heiligtum der Mordsühne besonders berühmt war, wie er denn auch allmählich überhaupt zum Gott aller Sühne wurde; und der Inder richtet sich für den Bruch eines Treueides mit einem Opferkuchen an Agni Vaisvānara, vermutlich weil dieser der im Eid angerufene Gott gewesen war. Aber hier wie dort ist es doch schon das *sittliche* Vergehen, das die Versöhnung erfordert.

Noch liegt indessen eine Schranke in der Vereinzelung des Vergehens als Grund zur Versöhnung, und höher ist die Stufe, wo das sittliche Lebenswerk des Menschen nicht mehr nach seinen einzelnen, augenblicklichen Taten atomisiert erscheint, sondern wo sein sittlicher Gesamthabitus das Versöhnungsbedürfnis begründet. Nur daß es auch hier noch, je nach der stärkern oder schwächern Betonung der *physischen* Grundlage dieses Habitus, gewaltige Höhenunterschiede geben kann. Gemeinsam ist diesen verschiedenen Auffassungen aber die Tendenz, sich nicht mehr an einzelnen, disparaten Sühneakten genügen zu lassen, sondern ein ganzes, geschlossenes und einheitliches Sühnesystem mit periodischem Charakter seiner Riten auszubilden. Das mag uns vor allem die Religion des nachexilischen Judentums zeigen, wo schließlich der gesamte Kult unter den Gesichtspunkt fällt לְכַפֵּר, Sühne zu schaffen, wie er denn auch tatsächlich in der Feier des großen Versöhnungstages gipfelt. Und wenn hier, in Nachwirkung des alten Solidaritätsgedankens, auf menschlicher Seite das Objekt, dem die göttliche Versöhnung zugute kommt, in erster Linie noch die Gemeinde ist und der Einzelne mehr nur, sofern er an ihr als Glied partizipiert, so liefert uns vielleicht der Kult der Orphiker und anderer griechischer Mysterienvereine die sprechendsten Beispiele für das, was eine im Blick auf natürliche menschliche Verschuldung unternommene Sühne dem Individuum an Heilsgütern zu verschaffen sich zutraut. Dabei zeigt sich der Uebergang vom Zorn der Gottheit zu ihrer Gnade auf diesen letzten Stufen schon darin, daß das die Versöhnung bewirkende Mittel als eine von der Gottheit selber dem Menschen gegebene Anordnung aufgefaßt wird, während sich

auf untern Stufen die Gottheit bloß passiv, höchstens rezeptiv verhielt.

An diesem Punkte angelangt, vermögen wir endlich mit aller Deutlichkeit noch eine bedeutungsvolle weitere Entwickelungslinie aufzudecken. Wo einmal der Gedanke Platz gegriffen hat, daß der Mensch Gott gegenüber im Unrechte sei, daß ihm Gott seinerseits die Versöhnung sogar aktiv anbiete, verschiebt sich notwendig der Schwerpunkt, und das Absehen kann nicht sowohl darauf gerichtet sein, in der Stimmung der Gottheit einen Wechsel zu erzielen, als im schuldigen Menschen selbst eine Aenderung hervorzurufen. Die Entwicklungsphasen dieser Auffassung, die uns das zunehmende Zurücktreten der einst stark betonten anthropopathischen Seiten in der Gottheit zeigen müßten, können hier nicht im Einzelnen verfolgt werden. Ihr Abschluß ist deutlich: Objekt der Versöhnung ist nicht mehr Gott, sondern der Mensch. „Lasset euch versöhnen mit Gott", ist hier das klassische letzte Wort.

Oder sollte man die Entwickelungslinie noch weiter ziehen dürfen, um schließlich zu sagen: nicht bloß Gott hört mit der Zeit auf, Objekt der Versöhnung zu sein, sondern auch der Mensch, weil er als von Natur mit Gott in Uebereinstimmung ihrer nicht bedarf? Der Gedanke mag gedacht werden: aber er klingt wie Hybris; denn er bedeutet nicht weniger als die Leugnung menschlicher Schuld, und in ihrem tatsächlichen Vorhandensein ist das bleibende Recht des Versöhnungsgedankens in der Religion gegeben.

Seine Ausprägung verläuft naturgemäß stufenweise, und wenn wir von Stufen seiner Entwickelung sprachen, so mag nachträglich noch dem Mißverständnis gewehrt sein, als wären in Wirklichkeit diese Stufen jemals so säuberlich getrennt in ihrer Besonderung vorhanden: dazu ist Religion eine viel zu bewegliche, lebendige und persönliche Größe. Die Grenzen der in ihr geltenden Auffassungen sind ewig fließende, und diese Auffassungen selbst, auch in einer und derselben Zeit und innerhalb derselben Religionsgemeinschaft, nach Stand und Bildung ihrer persönlichen Träger grundverschiedene. Und das wird überhaupt eine Hauptschwierigkeit für jeden Versuch religionsgeschichtlicher Synthese bleiben. Aber ich meine, wir sollten uns darüber im Grunde freuen; denn lieber nehmen wir diese Schwierigkeit mit in Kauf, als daß wir auch nur einen Augenblick denken wollten, religiöse Verhältnisse seien starr genug, um sich je erschöpfend in ein fertiges Schema einpressen oder auf eine abschließende sozusagen mathematische Formel bringen zu lassen.

Vorläufige Anmerkungen zu den Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen von Ernst Troeltsch.

Von

D. **Paul Wernle**, Professor der Theologie in Basel.

Inhaltsübersicht: I. Das Urchristentum. II. Der Katholizismus. III. Das Luthertum. IV. Der Calvinismus. V. Sekte und Spiritualismus auf protestantischem Boden.

Als vorläufig wollen die folgenden kritischen Anmerkungen zu einzelnen mir gerade naheliegenden Partien des Troeltschschen Werkes aufgefaßt sein, weil ich nach seiner ersten zusammenhängenden Lektüre zu sehr unter dem Eindruck stehe, daß das fast tausend Seiten umfassende Buch auf Jahre hinaus der theologischen und historischen Forschung Anregung und Stoff zur Nachprüfung und zum Widerspruch geben werde und jede gegenwärtige kritische Auslassung nicht viel mehr als Vorläufiges zu geben vermöge. Handelt es sich doch um die ungewöhnliche Erscheinung, daß hier aus der beabsichtigten Rezension eines Buches von Nathusius ein Opus erwachsen ist, das neben seiner ursprünglichen Tendenz, die Beziehungen des Christentums zum Wirtschaftsleben, zum Sozialen im engern Sinn, historisch zu verfolgen, eine solche Fülle von andern damit zusammenhängenden, aber doch auch wieder selbständigen Zielen verfolgt, daß es sich schließlich überhaupt mit keinem Titel mehr umfassen läßt und sein jetzt gewählter Titel von dem wirklich behandelten Gegenstand gar keine Vorstellung erwecken kann. Wir bekommen hier zum mindesten eine Geschichte der christlichen Soziologie, d. h. der christlichen Gemeinschaftsbildung als Kirche oder Sekte oder Gemeinschaftslosigkeit, eine Geschichte der Stellung des Christentums zur Welt im umfassenden Sinn und speziell eine Ge-

schichte der Beziehungen des Christentums in seinen verschiedenen Gemeinschaftsformen zum Sozial-Oekonomischen; wobei natürlich die Verbindung dieser verschiedenen Leitideen nicht fehlt, aber zum Teil doch so locker und lose ist, daß man zu deutlich sieht, der Autor hat an dem einen oder andern Gegenstand ein selbständiges Interesse gewonnen und kümmert sich vorläufig nicht mehr um das Uebrige. Das Buch ist dadurch erdrückend reichhaltig geworden, aber auch unübersichtlich und im Gedankengang oft verwirrend, und sein Verfasser wird sich schwerlich verhehlen können, daß er der Wirkung seiner Gedanken dadurch geschadet hat. Wer dem Buch Eingang bei einem weitern Leserkreis verschaffen will, wird es vor allem vereinfachen und zusammenziehen müssen, damit die Hauptlinien deutlich hervortreten und die am Schluß freilich kraftvoll herausgehobenen Hauptideen auch im Lauf der historischen Darstellung schärfer zur Geltung kommen. Davon sehe ich hier ab[1]) und beschränke mich auf Zusätze zu einzelnen Partien, und zwar meistens solche, bei denen ich meinen Dissens hervorzuheben habe, immerhin mit dem ehrlichen Geständnis, daß ich mich in erster Linie zu den dankbaren, ja bewundernden Lesern des Ganzen rechne, die so viel Neues und Anregendes daraus gelernt haben, wie nicht bald aus einem theologischen Buch. Mein Widerspruch betrifft eigentlich nicht die Soziallehren im engern Sinn; gerade ihrer Darstellung zolle ich eine rückhaltlose Bewunderung und halte sie für den Bestandteil des Buches, an dem man sich künftig immer orientieren wird. Indem Troeltsch uns aber diese Soziallehren von innen, aus den letzten soziologischen, dogmatischen, ethischen Prinzipien heraus verständlich machen will, hat er seine Darstellung des einfachen historischen Tatbestandes mit einem überreichen theologischen und soziologischen Gedankenwerk unterbaut, das m. E. die Kritik an zahlreichen Stellen hervorruft und sicher mancher Korrektur bedarf, wenn es mit den konkreten Soziallehren selbst an Sicherheit und allgemeiner Gültigkeit wetteifern möchte.

I. Das Urchristentum.

Daß Troeltsch so kräftig aufräumt mit sämtlichen sozialistischen Konstruktionen des Urchristentums und die durchgehende Selb-

1) Ich darf auf mein Referat über das Werk von Troeltsch im Sonntagsblatt der Basler Nachrichten, Oktober 1912 (Kirche und soziale Frage, Nr. 40—43) verweisen.

ständigkeit der religiösen Idee hervorhebt, die er dann gleichwohl indirekt fein in die großen weltgeschichtlichen, politischen und auch sozialen Zusammenhänge einzureihen weiß, wird bei den meisten Forschern auf diesem Gebiet ohne weiteres Beifall finden. Und doch ist hier bereits ein Punkt, wo die Verallgemeinerung unstatthaft erscheint. Es fragt sich nämlich, ob die für das Ganze der römischen Mittelmeerländer von Troeltsch gegebene Charakteristik des Verzichts auf das innerirdische Sozialideal, auf die politischen und ökonomischen Werte überhaupt, und der Zuwendung zu den Gütern des religiösen Seelenfriedens, der Menschenliebe, der Gottesgemeinschaft, wofür er sich für die Oberschicht auf die Stoa, für die Unterschichten auf die Parallelkulte und Vereine des Mithrazismus und Gnostizismus beruft, gerade auf das Palästina und das palästinensische Judentum zutrifft, aus dem Jesus hervorgeht. Wer sich auch nur des zeitgeschichtlichen Rahmens erinnert, in den Wellhausens Israelitische und jüdische Geschichte das Evangelium hineinstellt, wird diese Frage zu verneinen geneigt sein. Das Evangelium mit seiner Messias- und Gottesreichshoffnung muß irgendwie aus Kreisen hervorgehen, in denen diese Hinwendung zur reinen Innerlichkeit und Transzendenz noch nicht stattgefunden hat, da man, weit entfernt von jeder Resignation und Ermüdung, vielmehr für diese Erde Großes erwartet und dies Große in der Sprache politischer Begriffe auszudrücken gewöhnt ist. Sobald man sich das einmal vergegenwärtigt, so stößt man überhaupt auf einen schwachen Punkt, der nun für die ganze folgende Untersuchung von Troeltsch von Bedeutung ist. In der Meinung, es habe im Zusammenhang mit der religiösen Wendung der Spätantike eine allgemeine Nivellierung der Klassen und Stände und Einigung in innerlichen und religiösen Werten stattgefunden, ignoriert er eben so gut wie völlig die alttestamentliche und jüdische Grundlage des Evangeliums. Das hat zur Folge, daß das Evangelium dann viel zu sehr als reiner Neuansatz erscheint, von dem aus auf dem Umweg über den Christuskult erst eine Gemeinschaft sich bildet, nachdem die soziologische Struktur bei Jesus selbst von Troeltsch als eine eigentümliche Verbindung von Individualismus und Universalismus gezeichnet worden ist. Hier wird immer übersehen, daß das Evangelium schon aus einer Religion der Theokratie herauswächst und unerachtet alles Individualismus nie an Beseitigung des theokratischen Elements denkt, vielmehr es für

die Zukunft aufs kräftigste bejaht. Und damit ist dann die weitere Konsequenz gegeben, *daß die Verbindung zur Welt hinüber im Rahmen des theokratischen Schemas sich viel leichter und natürlicher ergibt, als es nach Troeltsch zu sein scheint.*

Eine Religion, in deren Mittelpunkt die *Gottesreichsbotschaft* und die *Messiaserwartung* steht, kann selbst dann, wenn sie in ihrer Forderung den Einzelnen unmittelbar vor Gott stellt und ihm das volle Gewicht seiner Verantwortung auflädet, niemals als „individualistisch" bezeichnet werden, sie trägt den Begriff des Volkes Gottes und der Herrschaft Gottes über sein Volk so fest in sich, daß sie selbst bei der radikalsten Kritik am gegenwärtigen Gottesvolk niemals spiritualistisch oder mystisch wird, sondern immer an dem Grundelement des Gemeinschaftlichen und Volklichen festhält. Das Wort Individualismus sagt hier zu wenig und Universalismus zu viel, es wird gerade das Entscheidende, die Bildung des wahren Volkes Gottes im Unterschied von den Einzelnen wie den Völkern dabei übersehen. Man könnte dagegen einwenden, daß ja das Stichwort βασιλεία τοῦ θεοῦ weiter nichts als Tradition sei und im Spätjudentum wie auch bei Jesus nicht eine eindeutige Hoffnung bezeichne, sondern mindestens drei verschiedene Stränge von Hoffnungslinien verbinde, nämlich die *kosmische* Erwartung der neuen Welt, die *individuelle* Hoffnung auf das ewige Leben des Einzelnen und die *patriotische* Volkserwartung auf das davidisch-messianische Reich mit der Herrschaft über die Heidenvölker. Es sei mit dem Wort Gottesherrschaft noch nicht genauer bezeichnet, welche Seite der Hoffnung nun bei Jesus selbst voranstehe, und die Entwicklung schon in der urchristlichen Literatur beweise, daß die individuelle Hoffnungslinie (ewiges Leben), nicht die volklich theokratische, die Hauptrichtung bezeichne. Das Letztere kann doch für Jesus selbst gar nichts bedeuten, dagegen spricht allein schon der Messianismus, der nun eben zum theokratischen, nicht zum individualistischen Schema gehört, und der sich aus Jesu Leben nicht entfernen läßt. Christus und Volk Gottes sind Korrelatbegriffe; keine Spiritualisierung des „Christus" kann daran etwas ändern. Dann muß aber doch auch am Begriff des Gottesreichs das politische und soziale Element stärker betont werden, als es Troeltsch gelten läßt, wenn er erklärt, „die große Erlösungshoffnung des kommenden Gottesreichs sei nirgends ein vollendeter

Sozialzustand, den nur an Stelle menschlicher Kunst die Wunderkraft Gottes herbeiführe, oder die Vertröstung irdischen Gesellschaftselends auf ein glückliches ausgleichendes oder gar umkehrendes Jenseits, das den Besitzlosen im Gegensatz zu den jetzt herrschenden Gesellschaftsmächten durch das Evangelium zugesichert würde". In dieser von Troeltsch bestrittenen Form würde ich es auch nicht behaupten, und ich kann ihm zustimmen, wenn er im Ebionitismus des Lukas eine starke Vergröberung und nicht den Ausgangspunkt der Sache sieht. Allein diese Vergröberung knüpft doch an Linien an, die auch im Gesichtskreis Jesu liegen; wenn Troeltsch positiv definiert: „der ethische und religiöse Idealzustand einer rein von Gott beherrschten Welt, wo alle wahren Werte des reinen Innenlebens zu ihrer wirklichen Geltung und Anerkennung kommen werden", so sagt dieser erläuternde Relativsatz doch entschieden zu wenig; es handelt sich um das Neue, daß Gottes guter Wille das Aeußere dem Innern adäquat macht und gerade in den äußern Verhältnissen die Werte zum Sieg führt, die jetzt, im Stadium der Vorbereitung, sich am Widerstand der äußern Verhältnisse brechen. Allerdings charakterisiert es die ganze Haltung Jesu, daß bei seiner Erwartung der großen Umwälzung der nächstliegende politische Gegensatz zum Römerreich überhaupt fehlt und statt dessen das Satansreich als der große Feind erscheint. Das hebt sein Evangelium ganz scharf vom zeitgenössischen Zelotismus ab und gibt ihm seinen unpolitischen und unrevolutionären Charakter. Nur um so wichtiger wird aber dann die scharfe soziale Note, daß das Gottesreich den Armen verheißen und den Reichen abgesprochen wird. Das bedingt zweifellos auch für die Armen zukünftig eine gewaltige Besserstellung und für die Reichen das Ende ihrer jetzigen Machtstellung, wobei ich Troeltsch ohne weiteres zugebe, daß nicht in der Armut als solcher und im Besitz als solchem, sondern in der damit verbundenen sittlichen und religiösen Verfassung die Gründe dieser Wertschätzung liegen. Es genügt, daß im Zukunftsbild Jesu die Umkehr der gegenwärtigen sozialen Verhältnisse eine nicht wegzuschaffende Stelle einnimmt und daß damit dem Evangelium ein revolutionäres Element von Haus aus eingepflanzt wäre, wenn nicht gerade der rein supra naturale Charakter dieser Gottesreichshoffnung alles Künftige und

somit die ganze Revolution der Wunderhand Gottes anheimstellte und dem Machen und Planen der Menschen gänzlich entziehen würde. Aber auch so bleibt der Unterschied des Evangeliums von der Stoa, mit der es Troeltsch in Parallele setzt, viel größer, als er ihn gelten läßt auch bei Einräumung der von ihm selbst hervorgehobenen Differenzen, unter denen natürlich die Verkündigung des Gottesreichs und der Welterneuerung nicht fehlen kann. Die Religion des Evangeliums drängt mit Urgewalt zu der Zukunftsumwälzung aller Dinge, sie ist nach dieser Seite Religion der Sehnsucht, der Sehnsucht nach einer die ganze bestehende Weltordnung umfassenden Umwälzung, während der stoische Weise eben durch seinen Idealismus von einer solchen Sehnsucht abgezogen wird. Die Parallele versagt nicht an einem Nebenpunkt, sondern im Zentrum, und ich würde den ganzen Vergleich des Evangeliums mit der Stoa bei Troeltsch viel lieber in dem Kapitel über Paulus gesehen haben als am Schluß des Evangeliums Jesu. An späteren Stellen seiner Darstellung, besonders so oft Troeltsch von den Sekten und ihrer Berufung auf Jesus redet, macht er das, was er in diesem ersten Kapitel versäumt hat, zum Teil wieder gut. Es ist aber nicht einerlei, wenn in einer Untersuchung wie der seinen der in der Gottesreichshoffnung beschlossene Gedanke der totalen Neuwerdung aller irdischen Verhältnisse in der absoluten Theokratie nicht den genügenden Nachdruck erhält.

In seinem Element befindet sich Troeltsch, wenn er uns den religiösen Charakter der Ethik Jesu, den von der Askese ganz deutlich unterschiedenen Heroismus seiner Forderung, den energischen Appell an den Einzelnen (das will das Wort Individualismus sagen: „es ist von Haus kein Massenideal"), den Radikalismus seiner Liebesforderung, die Gleichgültigkeit gegen die praktische Ausführbarkeit in der Welt vorführt. Dabei kommt nur gerade die Beurteilung des Reichtums zu kurz weg und wird die Erzählung vom reichen Jüngling in einer nicht befriedigenden Anmerkung gewürdigt. Zu der Exegese von Troeltsch, der Jüngling wolle etwas Besonderes tun und Jesus fordere ihn auf, in seine Missionsarbeit zu treten, liegt im Text des Markus nicht nur kein Anlaß vor, er schließt sie sogar aus, da einfach und dezidiert vom Gewinn des ewigen Lebens, vom Eingang ins Gottesreich und von nichts Besonderem die Rede ist (anders erst bei Mt.). Die

Erzählung will bei Markus aufgefaßt sein als Beispiel für das Vorbeigehen der Reichen am Gottesreiche; der allgemeine Satz von den Reichen erhält hier eine konkrete Veranschaulichung. Nähere erklärende Verhältnisse, warum Jesus gerade von diesem Reichen diese augenblickliche totale Entäußerung verlangt, kennen wir freilich nicht; die Szene erinnert mich an die beiden Gleichnisse vom Turmbau und der Kriegseröffnung bei Lukas; ich stelle mir vor, daß Jesus ein solches Entweder-Oder dann und wann an Einzelne gestellt haben kann, ohne verallgemeinernde Regel, aus Gründen individueller Menschenkenntnis heraus und zur Erprobung, ob die Betreffenden den Schritt tun könnten, der für jeden Jünger in den bevorstehenden Drangsalen plötzlich Pflicht werden mochte. Kräftigen Widerspruch hat Troeltsch von Seiten Harnacks da gefunden, wo er die Liebesforderung bei Jesus überall religiös begründet und sozusagen aus der Forderung der Gottesliebe erst abgeleitet sein läßt. Ich kann mich hier dem Widerspruch Harnacks nur anschließen. Sätze wie die folgenden: „die geforderte Liebesgesinnung hafte mehr an dem Gedanken Gottes als der tätigen Vaterliebe und nicht an dem Gedanken der Hilfe und Förderung um ihrer selbst willen; die Liebe habe immer einigermaßen den Charakter der Selbstüberwindung oder doch einen propagandistischen der Offenbarung oder Weckung des wahren Gottesverständnisses", muß auch ich für sehr schief und unglücklich erklären. Zur Uebereinstimmung Jesu mit Augustin, auf die sich Troeltsch hier beruft, müßte ich ein starkes Fragezeichen setzen. Der Einwand: sonst wäre der Verzicht auf alle politisch sozialen Reformforderungen gar nicht zu erklären, trifft gleichfalls nicht zu, weil das demnächst kommende Gottesreich von ganz anderer Seite her alle Reformgedanken abschneidet. Der barmherzige Samariter, das muß auch Troeltsch zugeben, liebt doch nicht auf religiösem Umweg, sondern weil er die Not nicht ansehen und an ihr vorbeigehen kann. Dasselbe gilt für die eigene Hilfe, die Jesus den Kranken gebracht hat und die dann nachträglich von ihm in den Zusammenhang mit dem anbrechenden Gottesreich gebracht werden mag, zunächst aber einfach spontan aus dem Erbarmen mit der Not des Bruders herausfließt. Daß einer Gott nicht liebt, wenn er nicht den Bruder liebt, hat Johannes sicher mit Recht im Sinn Jesu gefolgert, aber eine solche Reflexion in Jesus hineinzutragen, würde

seiner Liebe ihre ganze Unmittelbarkeit und unreflektierte Notwendigkeit nehmen. Was aus den Geheilten nachher werden mag, kümmert Jesus allerdings gar nicht, während es für moderne Philanthropie sehr wichtig wäre; um so gewaltiger aber kümmert ihn das, was er selber sieht und, ohne zu helfen, nicht sehen kann. Troeltsch ist hier doch das Opfer einer vereinheitlichenden Konstruktion geworden, — übrigens ohne sachlichen großen Schaden für seine Darstellung. Wichtig für das Ganze ist dieser Punkt nur insofern noch, als hier einmal die Wirkung Jesu aus der Innerlichkeit seiner Forderung ins Aeußere hinausspringt und allerdings im kleinen Kreis und an den Einzelnen rettend und umgestaltend eingreift, gerade darin dann für ihn und die Seinen etwas vom Anbruch des Gottesreichs und von Bestätigung seines Messiastums bedeutend. Das Gottesreich als Ganzes steht in Gottes Hand und kann auch von Jesus nicht realisiert werden. Aber ein Anbruch von Kräften des Gottesreichs in der Gegenwart findet statt, und es sind allemal die Punkte, wo der Satan zurückgeschlagen und Menschen leiblich und geistig gerettet werden. Das ist wieder nicht Idealismus, sondern kräftiger jüdischer Realismus, der nicht in der innerlichen Verfassung, auf die Jesus bei jedem Einzelnen als auf die Vorbedingung dringt, sondern durchaus im Aeußern, in den Kräften und Durchbrüchen den siegreichen weltumgestaltenden Gotteswillen kommen sieht. Wie er denn für sich selbst nicht in der ins Innere greifenden Sündenvergebung, sondern in der Heilung durch Gottes Kraft in ihm seine messianische Legitimation erblickt. Genau so ist der Zusammenhang von kommendem Gottesreich und Heilung bei dem ältern Blumhardt verstanden worden, und wir haben allen Grund, auf diese uns sehr fremden Dinge zu achten.

Die Folgerungen für die Stellung zur Welt muß man bei Troeltsch in dem Kapitel über Paulus nachlesen, wo auch für das Evangelium Jesu wichtige Nachträge gebracht werden. Troeltsch will nicht nur bei Paulus, sondern schon im Evangelium selbst revolutionäre und konservative Antriebe finden, wobei er für Jesus die revolutionären allerdings kräftiger unterstreicht. Das Revolutionäre, wie er es versteht, hat freilich mit dem Willen zur Revolution nichts zu tun, es ist eine innerlich revolutionäre Verfassung, die mit der vollständigen Hinwendung zum kommenden Reich Gottes und der damit bedingten innern Loslösung von der bestehenden Welt an sich gegeben ist. Den Dingen dieser Welt wird das

Herz entzogen, darin besteht die Revolution, die Jesus bringt. Wie aber eben diese Weltabgewandtheit auch konservativ wirken kann, zeigt am besten das Wort Jesu beim „Zinsgroschen"; das Steuerzahlen bleibt untergeordnete Pflicht, und an Auflehnung gegen den Staat ist kein Gedanke. Wir erkennen heute besser als frühere staatserhaltende Zeiten die Gleichgültigkeit und Weltfremdheit, die in diesem Wort zum Ausdruck kommt; aber daß ein solches Wort jede Revolution ausschließt, darf doch nicht übersehen werden. Das andere hier einschlagende Wort, daß die Jünger Jesu an der weltlichen Art, zu herrschen und Gewalt zu brauchen, erkennen sollen, was ihre entgegengesetzte Weise sein soll, will noch weniger am Treiben der Welt etwas ändern, sondern rechnet damit, daß es so sein werde, solang die Welt Welt sein wird. Troeltsch wird wohl Recht behalten, daß genau dieselbe innere Weltfremdheit und Weltgegensätzlichkeit auch die Stimmung des Paulus ist und überhaupt das ganze Urchristentum charakterisiert. Dann wäre es aber vielleicht besser, mit dem Wort „revolutionär" noch sparsamer umzugehen. Revolutionär, wie Troeltsch sagt ohne den Willen zur Revolution, — man kann das verstehen, aber unsre Zeit mit ihren revolutionären Tendenzen hat gerade dafür keinen Sinn und kann es nur mißverstehn.

Jeder Gedanke an Sozialreform oder Sozialrevolution ist im Urchristentum durch dessen Glauben ausgeschlossen. Der urchristliche Glaube in den beiden Formen des Vorsehungsglaubens und der Zukunftshoffnung erwartet alles von Gott und seiner Wunderkraft und prägt dem Jünger Jesu keine Stimmung dringlicher ein als die des Vertrauens, der Hoffnung und der Geduld. Wenn Jesus, der Messias, das Gottesreich nicht herbeiführen konnte, wie viel weniger wird es Aufgabe seiner Jünger sein, es vom Himmel auf die Erde herabzuholen! In allen diesen Fragen bleibt es beim reinen Supranaturalismus, und erst die gänzliche Abkehr der modernen Zeit seit der Aufklärung hat den Gedanken an ein Herbeiführen des Gottesreichs durch menschliche Arbeit im Sinn der Philanthropie oder der Sozialreform aufkommen lassen. Wir müssen uns das heute in Erinnerung rufen, daß gerade der altchristliche Glaube das größte Hemmnis der Reichgottesarbeit im modernen Sinn war. Wer sich nach einer direkten Anknüpfung für soziale Tätigkeit im Evangelium umsieht,

kann dieselbe niemals in der Reichgotteshoffnung finden, wohl aber in der radikalen Liebesforderung. Der auch von Troeltsch fein gewürdigte Liebeskommunismus der Urgemeinde veranschaulicht uns, wie leicht der Weg von der Gesinnungsforderung zur äußern sozialen Gestaltung in der Tat ist. Jedes Ernstmachen mit der von Jesus geforderten Bruderliebe zerbricht den bestehenden Eigentumsbegriff und führt in der Konsequenz zu wirklich revolutionären Forderungen. Hier finde ich den Punkt, wo ein moderner christlicher Sozialismus, der sich entschlossen von der Apokalyptik befreit und auf den Boden des Evolutionismus stellt, dennoch mit Recht überzeugt sein kann, den Geist Jesu für sich zu haben. Er tritt nur in dem Augenblick aus der Linie des Evangeliums heraus und stellt sich in Gegensatz dazu, wenn er die Forderung der Bruderliebe von der Gottesliebe losreißt und zum Ganzen macht. Denn dann fallen die zentralen religiösen Werte des Vertrauens, der Ergebung, des leidenden Gehorsams unter den Tisch, und es dringt unvermeidlich die verbitterte und wehleidige Stimmung ein, die nicht mehr das Leid aus Gottes Hand nehmen und seine Liebe trotz aller Welterbärmlichkeit festhalten kann schon in der Gegenwart. Das ist aber nichts weniger als eine notwendige Konsequenz des Liebesradikalismus der Forderung Jesu, dessen Wiederbelebung in der heutigen Christenheit jedem ein Herzensinteresse sein muß, der an unsrer heutigen sozialen Misere nicht ganz verzweifeln will.

In dem Abschnitt über Paulus scheint mir Troeltsch seine vollkommen richtige Darstellung der Soziallehren mit Hypothesen unterbaut zu haben, die uns gar nichts helfen und in denen ich im Gegensatz zu ihm gar keinen Fortschritt unsrer neuesten Forschung sehen kann. Der ja am Tag liegende Unterschied der Situation des Paulus von derjenigen Jesu besteht in der bereits von Paulus vorgefundenen und von ihm nur gewaltig erweiterten Gemeindebildung, wodurch das ganze Verhältnis des Evangeliums zur Welt einen neuen und sehr komplizierten Sinn gewinnt, indem diese neue Gemeinde sich im Gegensatz zur außerchristlichen Welt weiß und doch auch ihrerseits ein gutes Stück Welt, Unterschiede der Nation, des Standes, des Besitzes, des Geschlechts in sich aufgenommen hat. Während es bei Jesus sich um Losreißung von der Welt und zum äußersten Opfer entschlossene Hingabe an das kommende Reich Gottes handelt, weshalb die Negation, selbst gegenüber der Familie, nicht nur dem Besitz, bei ihm mit solcher Schärfe hervortritt, ist

Paulus an der Arbeit, innerhalb der Welt eine Reichgottesgemeinde zu organisieren, und sieht sich darauf angewiesen, den Weltverhältnissen so viel Positives abzugewinnen, als sich mit der christlichen Liebesforderung verträgt. Das ist alles im Grunde sehr einfach und wird auch von Troeltsch so gewürdigt, wie es sich von selbst aufdrängen muß. Allein er glaubt nun, unsre Erkenntnis dadurch zu fördern, daß er statt Gemeinde mit Vorliebe Kultgemeinde sagt, den Christuskult, die kultische Vergegenwärtigung des Pneuma-Christus zum Organisationspunkt erhebt und im Lauf seiner Darstellung die Bedeutung des Kultus zuletzt zu der Ungeheuerlichkeit steigert, daß er das christliche Urdogma von der Göttlichkeit des Christus erst aus dem Christuskult entspringen läßt und den Christuskult zum Schöpfer des christlichen Dogmas stempelt. Ich sehe darin richtige Erkenntnisse von sehr bescheidener Tragweite ins Monströse gesteigert und grenzenlos überschätzt. Von einem Christuskult zu reden, dazu berechtigt uns in der Tat die vor allem durch Deißmann und Heitmüller gewonnene Erkenntnis, daß die Anrufung des Jesusnamens im Urchristentum kultische Bedeutung hat und Taufe und Abendmahl nicht etwa bloß symbolische Handlungen, sondern wirkliche Kulthandlungen genannt werden müssen unter der Voraussetzung der realen Gegenwart Jesu in der ihn feiernden und zitierenden Gemeinde. Darin sehe ich einen Fortschritt des geschichtlichen Verständnisses, zumal gegenüber der früheren liberalen Umdeutung des Neuen Testaments. Sobald man aber den Schritt weiter geht, der jetzt in der neutestamentlichen Forschung Mode zu werden scheint, den Christuskult zum Zentrum der Gemeinde zu stempeln und gar aus diesem Kultus das Dogma zu entwickeln, verliert man alles aus den Augen, was für das Urchristentum und auch für Paulus charakteristisch ist. Man reiht dann freilich das Urchristentum schön religionsgeschichtlich in die allgemeine antike Geschichte ein, die ja in der Tat Religion nur soweit kennt, als von Kultus die Rede ist. Aber man übersieht alles Eigentümliche der neutestamentlichen Literatur, die etwas ganz Andres, den Glauben, im Zentrum hat und nach dem Glauben, nicht nach dem Kult, die Christen von den Nicht-Christen unterscheidet. Wenn etwas deutlich ist am Urchristentum, so ist es doch wohl die Tatsache, daß am Messiasglauben Jünger Jesu und Feinde Jesu sich sondern, daß dieser Messiasglaube das Gemeinschaftbildende ist, aus dem dann in der Folge ein

Kult entsprang. Man ist ein Glied der Gemeinde, wenn man in Jesus den kommenden Messias erhofft und sich ihm jetzt schon als seinem im Himmel zur Rechten Gottes thronenden König unterordnet, und weil man dies tut, ruft man seinen Namen an und unterzieht sich dem Taufbad. Daß die neue Gemeinde sich den aus dem Heidentum herzutretenden Neulingen sehr früh als ein Kultverein analog ihren vielen öffentlichen und privaten Kultvereinen darstellte, ist zweifellos, und damit beginnt dann die immer völligere Antikisierung des Evangeliums, bis es wirklich eine Kultreligion wie die andern Religionen geworden ist. Die Linien, die bereits von den paulinischen Briefen aus nach dieser Richtung weisen, liegen offen da. Aber den Mann, der das Wesen des Christentums in Glaube, Liebe und Hoffnung erblickt und die Liebe das Größte nennt, einfach zum Träger einer Kultreligion zu stempeln, ist mindestens eine starke Uebertreibung, die uns in der Erkenntnis des Wesentlichen nicht fördern kann. Man muß den ganzen Römer- und Galaterbrief vergessen haben, wenn man ihn statt des Glaubens den Kult zum Prinzip der Gemeinschaft erheben läßt, und man verliert den ganz ungeheuren Fortschritt aus den Augen, den das Christentum dadurch in der Geschichte bringt, daß es eben den Glauben in die Mitte stellt. Und bei all dem trägt das von Troeltsch angewandte neue Schema für die Sache, um die es sich bei ihm handelt, gar nichts ein. Es bleibt sich nachträglich alles gleich, wenn wir statt Kultgemeinde überall Glaubensgemeinde einsetzen. Daß in der gläubigen Beziehung zum Christus das neue gemeinschaftstiftende und alle weltlichen Differenzen innerlich aufhebende Band gegeben ist, darauf allein kommt es schließlich für ihn selber im Folgenden an.

An späteren Stellen seines Buches stellt Troeltsch Kirche und Sekte so zu einander in Gegensatz, daß er in der Kirche den Gedanken der Gnade, in der Sekte den des Gesetzes dominieren läßt, in der Kirche alles auf den objektiven Besitz stellt, in der Sekte alles auf die persönliche Leistung der Einzelnen. Nun, diese Erkenntnis hätte schon für Paulus und für ihn an erster Stelle fruchtbar gemacht werden sollen. Wenn irgendwo, so liegt doch darin seine Originalität, daß er zum Gemeindeprinzip nicht etwa den Gehorsam, die Nachfolge Jesu, das Halten der Gebote der Bergpredigt erhebt, sondern den Glauben an die im Tod Jesu uns geschenkte Gnade, wobei ihm freilich bereits die Urgemeinde

z. T. vorangegangen ist. Von hier aus, nicht vom Kult und Kultgott aus, ist ungefähr alles zu verstehen, was bei Paulus gegenüber Jesus neu erscheint. Das christliche Grunderlebnis, in dem sich jeder Christ mit jedem Christen einig und gleichartig fühlt, wird hier so gefaßt, daß es beim Einzelnen alle Differenzen der Lage wie der Leistungen annulliert und keine Kategorie gelten läßt, als die des verlorenen Sünders, der durch die Gnade gerechtfertigt und geheiligt wird, ja worden ist, damals, als Christus für uns starb. Die auf Grund dieses Gnadenerlebnisses dann sehr energisch und radikal aufgestellte Forderung empfängt doch immer nur aus dem Gnadenerlebnis, nicht aus der Kraft und den besonderen Vorzügen des Einzelnen ihre Motivierung, und der eigene Wille des Begnadigten bedingt wohl das Zurückbleiben der Einen und den Vorsprung der Andern, ändert aber an der prädestinatianisch verbürgten Berufung zur Seligkeit nichts und erscheint von rückwärts aus selbst nur als Auswirkung der Gnade. Ebenso bringt der verschiedene Besitz des Geistes wohl verschiedene Stufen und Kräfte hervor, aber das entscheidende Heil schafft er nicht erst neu, sondern bringt nur dem Einzelnen, was ihm in Christi Tod schon fertig gegeben ist. Ich meine, hier, wo zum erstenmal die Kirche uns entgegentritt, wäre für Troeltsch der Ort gewesen, die unermeßlich reichen Folgen aus dem Gnadenbegriff zu ziehen, die bis heute das Wesen der Kirche bestimmt haben.

Troeltsch selbst ergänzt freilich an dieser Stelle seine Ausführung über den Kultgott und die Kultgemeinde durch die Einführung des Prädestinationsbegriffs, von dem aus er die eigentümliche Fassung des Gleichheits- und Ungleichheitsproblems bei Paulus verstehen will. Es kommt ihm vor allem darauf an, zu zeigen, daß der Gleichheitsgedanke bei Paulus nichts zu tun hat mit der naturrechtlich rationalistischen Gleichheitsidee; es ist ja zunächst Gleichheit des Abstandes von Gott, nicht wie beim Naturrecht des Anspruchs, und sodann weiter Gleichheit im Besitz der Gnade, die durch den prädestinatianischen Willen Gottes nur einer Auswahl zuteil geworden ist. Ich weiß nicht, ob ich allein den Eindruck habe, daß diese einfachen Grundgedanken von Troeltsch hier ganz unnötig kompliziert werden und dadurch viel von ihrer Eindrucksfähigkeit verlieren. Außerdem würde ich meinerseits hier die Verbindungslinien mit dem jüdischen Erbe viel stärker ziehen müssen und mir eben aus dieser alttestamentlichen Wurzel die letzten Differenzen

erklären. *Das Naturrecht geht vom Menschen und der Menschheit aus, das Denken des Paulus von dem alten Titel Israels, das auserwählte Volk Gottes zu sein.* Das einemal *Rationalismus*, das anderemal *historische Religion.* Man kann in Röm. 9—11 noch jetzt beobachten, wie grundjüdisch das Denken des Paulus in seinen Voraussetzungen ist; die Ungleichheit Israels gegenüber den Heiden tastet er nicht von ferne an, er begründet sie nur strenger mit der Gnade Gottes und zerbricht schließlich mit derselben Gnade den Nationalismus, ohne ihn doch ganz aufgeben zu können. Gerade die Prädestinationsidee strömt ihm von den alten prophetischen Worten zu, daß *Gott eben dies sein Volk und es allein erwählt habe mit seinem grundlosen Willen*, wobei ihm persönlich freilich erst das eigene Gnadenerlebnis den Blick in die Tiefen der großen Geschichte hinein geöffnet hat. Erwählt sind nun freilich bei ihm die Einzelnen aus allen Völkern, aber wozu erwählt? nun, zum Anteil am Christusvolk und Gottesreich, *zur Einpfropfung in den alten heiligen Stamm*, zur Abrahamskindschaft im Geiste, wobei nur nunmehr nicht mehr das Gesetz, sondern der Christusglaube das Merkmal der neuen Volkszugehörigkeit ist. Damit hängt aber dann das Weitere zusammen, was gerade für die Untersuchung von Troeltsch so wichtig gewesen wäre, daß die christliche Kirche ja nichts anderes als die *Fortsetzung des alten Gottesvolks* sein will, Israel nach dem Geist, die wahre Theokratie unter dem himmlischen König Christus. Sie unterscheidet sich vom alten Volk durch die universalistische Ausweitung und das messianische Merkmal statt der Thora; aber selbst dieser Unterschied schrumpft für Paulus zu einem Minimum zusammen, wenn doch schon Israel in der Wüste ihm als messianisches Volk, auf der Gnade und dem Geist ruhend, erscheinen kann. Die Kirche ist demnach auch hier kein reiner Neuansatz, nicht eine ganz neue wunderbare Stiftung des Christus, sondern sie ist die Vollendung der alttestamentlichen Theokratie, in deren rechtmäßiges Erbe sie tritt. Ich meine, daß wir hier bei Paulus den ganzen Reichtum des Kirchenbegriffs schon greifen können, der sich dann in der Folgezeit nach seinen verschiedenen einzelnen Beziehungen spaltet und auseinanderlegt. Auf der einen Seite wird man trotz dem eben Gesagten behaupten dürfen, daß die Kirche eine wunderbare *neue Schöpfung*

darstelle, die erst mit dem Christus und seinem Geist in das Leben tritt als himmlisches Reich der Gnaden- und Geisteskräfte, als ein wunderbarer Organismus, der sein Haupt zur Rechten Gottes hat, seinen Leib auf der Erde und eben in dem wunderbaren Zusammenhang der beiden Größen des einen corpus mysticum besteht. Es ist die Idee, die sich dann im Katholizismus zu der viel gröberen Idee des hierarchisch sakramentalen Organismus verdichtet, der allein im Besitz der erlösenden und rettenden Gnadenkräfte zu sein den Anspruch erhebt. Alttestamentlich-jüdisch ist das schwerlich, wenn auch in einzelnen jüdischen Köpfen die Theokratie gerade nach der Seite ihres Kultes sich zu einem solchen wunderbaren Gnadenorganismus verklärt haben mag, wie es uns der Hebräerbrief z. B. veranschaulicht. Aber sofort tritt nun schon bei Paulus die jüdisch-alttestamentliche Auffassung der Theokratie hinzu, wonach diese Christuskirche doch zugleich und vor allem die wahre Fortsetzung der älteren Theokratie, das Volk Gottes auf der Erde unter seinem messianischen König, bedeutet, und die Ordnungen und das Recht dieses Volkes Gottes in idealer Weise aufrichtet. Es sind zwei sehr verschiedene Ideen, die sich da verbinden, Kategorien des Rechts und der Politik mit Kategorien der Gnade und Mysterien, Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, irdische Greifbarkeit und sublimste Innerlichkeit und Transzendenz, Theokratie und Gnadenorganismus. Aber es wird sicher mit dieser alttestamentlichen Grundlage zusammenhängen, daß die neue christliche Kirche eine so ganz andere Zukunft vor sich hatte als irgend ein paralleler Mysterienverein. Man stand hier nicht auf lauter Mirakeln und Geheimerlebnissen, sondern auf einer großen Volk-Gottes-Geschichte, als deren legitime Fortsetzung man das eigene Erleben betrachtete. Ich meine, daß dies doch auch von ungeheurer praktischer Bedeutung war. Man mußte gar nicht sämtliche ethische Fragen von neuem anfassen und prinzipiell durchdenken, man hatte hinter sich die jüdische Weisheit, das jüdische Recht, die jüdischen Lebenserfahrungen von einem Jahrtausend. Man stand gar nicht vor der Aufgabe, wie man mit den Grundgedanken der Bergpredigt die verwickelte Welt bemeistern wolle, weil man außer der Bergpredigt immer die alttestamentliche Lebens-

auffassung hinter sich hatte, die durch die Worte Jesu keineswegs als abrogiert galt. In der Stellung zum römischen Staat z. B. setzt Paulus so ziemlich korrekt pharisäisches Empfinden fort, bereichert durch die Erfahrungen des Diasporajudentums. Natürlich gab es dann Punkte, wo der neue evangelische Liebesradikalismus mit den heidnischen und jüdischen Rechtsvorstellungen zusammenstieß; 1. Kor. 6 liegt z. B. ein solcher Fall vor, ein anderer in 1. Kor. 7. Aber so, wie wir es uns leicht vorstellen möchten und wie es auf Luther mehr oder weniger zutrifft: als Neuaufgabe, vom Evangelium Jesu aus den Weg in die Welt zu finden, existierte das Problem schwerlich für die ältesten Jünger und für Paulus. Sie standen alle auf den Normen des alttestamentlichen Gottesvolks, die an einzelnen Stellen gründlich durchbrochen und umgeworfen, an andern Stellen ungeheuer verschärft und verinnerlicht, als Ganzes aber nirgends außer Geltung gesetzt waren. Das Christentum bedeutete in unserem modernen Sinn keine neue Religion. Hier ist Troeltsch seinen Lesern entschieden etwas schuldig geblieben. Man könnte seine Einleitung über die allgemeine Lage in den römischen Mittelmeerländern zur Zeit der Entstehung des Christentums gerne drangeben, wenn er uns die Ethik des Spätjudentums gerade in den für seine Untersuchung maßgebenden Fragen skizziert und damit die wichtigste und nächste Voraussetzung der christlichen Soziallehren gegeben hätte.

Die Darstellung der paulinischen Ethik und der paulinischen soziologischen Struktur, die Troeltsch als Patriarchalismus und Konservatismus bezeichnet, ohne doch die im Hintergrund deutlich durchschimmernde radikale Weltindifferenz zu übersehen, rechne ich zu den Glanzabschnitten seiner Untersuchung. Der Unterschied vom Evangelium Jesu springt ja in die Augen, aber gerade darum sehe ich das Verdienst von Troeltsch darin, wie er die Verbindungslinien zieht und bei Jesus nicht das konservativ Wirkende, bei Paulus nicht den Radikalismus ignoriert. Daß Troeltsch, dessen eine alte Lieblingsidee das Naturgesetz und die vom Naturgesetz aus mögliche Bewältigung der Welt ist, sich bei Paulus die ersten deutlichen Beziehungen zum „ungeschriebenen Gesetz" des Gewissens nicht entgehen läßt, ist nur natürlich, aber schlimm konstruiert, wie er das nun dem Staat zu gut kommen läßt. In Röm. 13 ist nun einmal schlechterdings nichts anderes enthalten als die Ablei-

tung sämtlicher Gewalten aus dem Willen Gottes und ihre dem entsprechende teleologische Würdigung als Diener Gottes zum Guten. Das hat mit einer naturrechtlichen Würdigung auch nicht das Geringste zu tun, es schließt an dieser Stelle eine solche einfach aus und erkennt keine andere Kausalität als den freien Willen Gottes an. Daß dabei den Vertretern der Staatsgewalt ein Wissen um Gut und Böse zugeschrieben wird, läßt sich freilich erst auf Grund des ungeschriebenen Gesetzes recht verstehen, allein für den Ursprung der Staatsgewalt besagt das gar nichts. An späterer Stelle bei Besprechung des Frühkatholizismus räumt Troeltsch ausdrücklich ein, daß die alte Kirche die Gewalt nirgends vom Naturrecht aus begründe, sondern theokratisch aus Gottes Willen ableite. Nun, das ist eben die Position des Paulus und ergibt sich für ihn von seinem Vorsehungsglauben und seiner ganzen Ableitung des tatsächlichen Weltverlaufs mit all seinen Irrationalitäten aus dem freien Willen Gottes her. Das sei als ein Beispiel hervorgehoben, wie leicht sich gelegentlich für Troeltsch historische Details gegen ihren wirklichen Sinn ganz richtigen, aber gerade hier nicht zutreffenden allgemeinen Gesichtspunkten unterordnen müssen. In Wahrheit ist für Paulus der göttliche Ursprung der Staatsgewalt von seiner jüdischen Denkgewöhnung her gar kein Problem gewesen, er weiß vom Alten Testament gar nichts Anderes, als daß Gott den Königen ihre Macht gibt, israelitischen wie heidnischen in gleicher Weise, und natürlich um so eher, wenn die Wirkungen dieser Macht Frieden und persönliche Sicherheit des Eigentums und Rechts sind, und diesen seinen alten Glauben führt er hier den Lesern des Römerbriefs zu Gemüte.

Die paulinische Stellung zu den sozialen Dingen freilich nun gerade die klassische Zusammenfassung der Grundtendenzen des Evangeliums, der revolutionären und konservativen, zu heißen, ist etwas viel gesagt. Ich vermute, unsre religiös-sozialen Schweizer werden dafür nicht zu haben sein. Ich würde meinerseits wenigstens hinzufügen: im Zeitalter der Apokalyptik, und dann den Troeltschschen Satz bedingungslos unterschreiben. Auf die durch die Apokalyptik gegebene Rechnung mit einer kurzen Endperspektive und Erwartung der Umwälzung durch die wunderbare Katastrophe kommt doch hier sehr viel an. Auf der andern Seite kommt ihr zu gut der von Troeltsch im folgenden Ab-

schnitt mit Recht stark hervorgehobene feste Glaube an die Fertigkeit und Unveränderlichkeit der Rechtszustände des Imperiums, an denen zu reformieren gar keine Möglichkeit ist, die nur Gottes Wunderhand radikal erneuern kann. Da sowohl die Apokalyptik wie die Ueberzeugung von der Fertigkeit und Unveränderlichkeit der gegebenen Rechtsverhältnisse für uns seit den Tagen der Aufklärung und der französischen Revolution antiquiert sind, stehen wir in einer ganz andern innern Lage und kann uns die Antwort des Paulus nicht mehr so klassisch erscheinen. Uns tun sich mit den ganz veränderten Zukunftsanschauungen auch ganz andere sittliche Forderungen auf. Es ist nur immer töricht, mit Uebersehung dieser totalen Umwälzung dem Paulus für seine Haltung Vorwürfe zu machen, und dies ein für allemal energisch abgewehrt zu haben, bleibt das Wertvolle an dem hochgegriffenen Ausdruck bei Troeltsch vom „Klassischen" bei Paulus.

II. Der Katholizismus.

Für die drei folgenden Abschnitte Frühkatholizismus, Mittelalterlicher Katholizismus, Das absolute Naturgesetz und die Sekten [1] werde ich mich auf einzelne mir gerade naheliegende Diskussionspunkte beschränken, in der Hoffnung, daß die Historiker vom Fach sich gründlich mit Troeltsch auseinandersetzen werden.

Auffällig erscheint auf den ersten Blick, daß Troeltsch die Erhebung des Christentums zur Staatsreligion keinen Einschnitt in seiner Untersuchung bedeuten läßt. Offenbar in der Meinung, daß sich durch dies Ereignis an der prinzipiellen Fremdheit von Kirche und Welt nichts geändert habe. Man vermißt immerhin bei ihm eine Ausführung über die Folgen für die kirchliche Beurteilung des christlich gewordenen Staats, während er dagegen fleißig alles gesammelt hat, was sich über einen eventuellen Einfluß der Kirche auf die Gesetzgebung feststellen läßt. Es ist wenig genug, und zeigt, daß die Kirche auch dann an keine Sozialreform gedacht hat, als sie statt des verfolgenden Staats einen ihr überaus günstigen sich gegenüber hatte.

Noch ein anderes Ereignis von höchster Bedeutung für die kirchliche Soziologie wird bei Troeltsch kaum berührt, obschon es besonders gut in seinen Rahmen passen würde: das Aufkommen

1) Diese Dreiteilung rührt von mir her, nicht von Troeltsch.

der festen Sitte der Kindertaufe und das allmähliche Verschwinden der Taufe Erwachsener. Bekanntlich haben die Täufer und Servet darin eines der kapitalen Abfallszeichen der Großkirche erblickt und diesen Abfall rückgängig zu machen versucht. Ganz mit Recht, von ihrer Forderung persönlicher Heiligkeit, heiliger Gemeinschaft aus. Ich vermisse die Hervorhebung dieses Ereignisses auch in den dogmengeschichtlichen Darstellungen, weil es der augustinischen strengen Sünden- und Gnadenlehre den Nerv getötet und die Frage der gratia operans ohne vorangehende Verdienste zu einer bloßen akademischen Schulfrage erniedrigt hat. Soziologisch wird durch die Einbürgerung der Kindertaufe die Analogie der neuen christlichen Religion mit der des Alten Testaments und Judentums erst vollständig. Der Einzelne wird sofort nach seiner natürlichen Geburt auch in das Gottesvolk hineingeboren, und die freie Gnade Gottes erscheint nun allerdings als die Grundlage, auf der alle Verdienstlichkeit sich erst erhebt, damit aber praktisch auch als der Hintergrund, den man weiter nicht zu beachten hat, der als Selbstverständlichkeit aufhört, dem Leben des Einzelnen, ich meine seinem bewußten Erleben, die Richtung zu geben.

Mit besonderer Zustimmung lese ich bei Troeltsch die Ausführung über das Aufkommen der Askese in der alten Kirche. Er hat die Verbindungslinien mit der radikalen Ueberweltlichkeit und dem ethischen Heroismus des Urchristentums fein hervorgehoben, den Unterschied, das eigentlich Neue der kirchlichen Askese kräftig betont und auf die fremden Einflüsse und allgemeinen soziologischen Bedingungen in einer Weise hingewiesen, die bewußt auf die Ableitung aus einer Wurzel verzichtet und der Mannigfaltigkeit der asketischen Motive gerecht wird. In seinem Schlußwort steht er nicht an, der Askese als einem notwendigen Element der evangelischen Sittlichkeit und naturgemäßen Folge der Ueberweltlichkeit des Evangeliums einen Ehrenplatz einzuräumen, wobei er freilich das Wort in dem weiten Sinn faßt, wonach es überhaupt Weltfreiheit und Gleichgültigkeit, entschlossene Unterordnung aller innerirdischen Zwecke unter den höchsten religiösen Endzweck bedeutet. Man wird sich auch in Zukunft fragen, ob das Wort Askese gerade dafür sich eignet. Indem er dann dem asketischen Geist des frühkatholischen Gesamtchristentums nachgeht und ihn in die einzelnen Weltbeziehungen hineinverfolgt, macht er die katholische Doppelmoral fein verständlich und legt dar, daß es sich hier durchaus um

keine Inkonsequenz, sondern um eine naturnotwendige Ergänzung und Milderung handelt.

Auf keine Weise billigen könnte ich dagegen die offenbare Zurücksetzung Augustins in seiner fundamentalen Bedeutung für die ganze mittelalterliche Geschichte. Wenn einer, scheint er mir einen besonderen Abschnitt in diesem Werk zu verdienen, wobei selbstverständlich auch das allgemein Katholische an ihm kräftig hervorgehoben werden müßte. Troeltsch glaubt in einer Anmerkung die bei den Theologen übliche Ueberschätzung Augustins abwehren zu müssen, indem er eine These Seebergs, man könne die ganze mittelalterliche Dogmengeschichte als Geschichte des Augustinismus behandeln, abweist. „Ich glaube vielmehr, daß die besondere Art des Abendlandes in der politisch sozialen Entwicklung das Entscheidende auch für den ethisch geistigen Grundcharakter hat. Gegenüber der rein dialektisch ideologischen Auffassung der Kirchen- und Dogmengeschichte ist hier ein Stück Marxismus wohl berechtigt. Der Augustinismus bildet nur ein besonders wichtiges Mittel zur Bewältigung der aus dieser Entwicklung sich ergebenden Probleme und auch das schließlich nur in enger Verbindung mit dem Augustin ganz fremden Aristotelismus." Nun, wenn er ein besonders wichtiges Mittel ist, so würde sich schon seine gesonderte Behandlung rechtfertigen. In Wirklichkeit ist doch Augustin genau so gut wie Luther einer der Zentralpunkte in der Geschichte des Christentums, da ein ganz hervorragender Mann ein ganz eigenartiges persönliches Gotteserlebnis hat und von diesem Gotteserlebnis aus neue Kräfte und Gedanken in die theologische Tradition wie in die praktische Lebensführung hereinbringt. Die Folgen für das Soziale werden selbstverständlich indirekter Art sein, aber sie werden sich auf alle Fälle gewaltig spüren lassen und haben sich auch in der Tat genugsam manifestiert. — Die eine Folge betrifft die kirchliche Soziologie, die durch Augustins Prädestinatianismus eine ganz wesentliche Modifikation erleidet, wie es auch Troeltsch, nur erst viel später, bei Behandlung der Sekten, einräumen muß. Augustin bleibt freilich auch hier im Rahmen des paulinischen theokratischen Gedankens, wenn er als Ziel der Prädestination die Ausfüllung der im Gottesstaat durch den Fall eines Teils der Engel entstandenen Lücke bezeichnet und damit den religiösen Individualismus der Gemeinschaftsidee unterordnet. Aber ganz anders als bei Paulus fallen nun für ihn Be-

rufene und Erwählte, getaufte Christen und Christen der Perseveranz nicht mehr zusammen, es kommt zur Unterscheidung von „Kirche“ und „Kirche“, von Corpus Christi simulatum und Corpus Christi verum, und dadurch gewinnt die Prädestination die gegen die empirische Kirche gerichtete individualistische Spitze, wie das dann einzelne Sekten folgerichtig zu Ende dachten. Die ganze Frömmigkeit bekommt von jetzt an zwei Pole, zwischen denen sie hin und her schwingt, ohne je völlig ins Gleichgewicht zu kommen. Kirchlichkeit auf der einen Seite, da außer der Kirche nur für etliche Gott allein bekannte Seelen das Heil ist und nur in beständiger Liebe zur kirchlichen Einheit und demütiger Unterwerfung unter die kirchliche Autorität der Einzelne hoffen darf, zur Zahl der Erwählten zu gehören, — persönliche Gottesliebe und Gottesseligkeit auf der andern Seite, da der von Gott Ergriffene und Begnadigte ihn allein wahrhaft genießen kann, alles Andere, auch den ganzen kirchlichen Heilsapparat nur als vergängliche Vermittlung des ewigen Heils empfindet und die Gewißheit, die ihm die Kirche nicht garantieren kann, wenn überhaupt, nur in der Unmittelbarkeit des Gotterlebens und der Intensität der Gottesliebe vorweg ahnen mag. Die katholische Großkirche hat den einen Ton, die Mystiker und Sektierer haben den andern Ton Augustins kräftiger herausgehört; aber in der Möglichkeit einer solchen Spaltung, die z. B. dem ursprünglichen Paulinismus ganz unmöglich wäre, liegt ein doch auch für Troeltschs Untersuchung nicht gleichgültiger Neuansatz. — Eine andere Folge betrifft die eigentümliche Verbindung der augustinischen reinen Gottesliebe mit dem Platonismus und seiner Ueberweltlichkeit und greift ganz direkt in die Probleme von Troeltsch herein. Troeltsch, der mit solcher Vorliebe dem Einfluß der Stoa auf die christliche Ethik nachgeht und durch Thomas Aquinas genötigt wird, auch dem Aristotelismus sein Recht zu geben, geht am Platonismus mit merkwürdiger Raschheit (Anmerkung S. 56 f.) vorbei, obschon die eigentümliche Position des Thomas ja niemals aus dem Aristotelismus allein, sondern gerade aus dem Zusammenfluß der aristotelischen Innerweltlichkeit mit der augustinisch-platonischen Ueberweltlichkeit sich ergibt. Natürlich sind ihm diese Dinge selbstverständlich, aber für seine Leser hätte er sie nicht übergehen dürfen. Die Ueberweltlichkeit und heroisch-asketische Stimmung, welche die alte Kirche vom Urchristentum übernimmt und steigert, hat doch durch nichts

eine solche Anziehungskraft für die vornehmeren Seelen gewonnen, wie durch die aus Augustins Gotteserlebnis und Platonismus geschöpfte Glut reiner Gottesliebe und Absage an die Weltliebe, wobei die Erbsündenlehre eine Verstärkung, aber keineswegs die unentbehrliche Voraussetzung bildet. Die Dinge dieser Welt treten Gott und seiner Liebe gegenüber in das Verhältnis von Schein zum Sein: der religiöse Trieb verankert sich in den letzten metaphysischen Tiefen und erleidet dadurch doch keine philosophische Erkältung, vielmehr steigert er sich zum mystischen raptus in Gott. Dadurch ist, wie einst durch die urchristliche Gottesreichsbotschaft, aufs neue den Dingen der Welt das Herz entzogen, dieser Welt, die nur ein Reich der sündigen Verworfenheit und der Eitelkeit ist, sobald sie nicht in Gott gesehen und auf Gott allein bezogen wird. Dadurch aber — und das ist das Dritte, was hier hervorzuheben ist — ergibt sich das Problematische in der Stellung zur Welt und zum Sozialen, und es fragt sich nun erst recht, wie ein Denker wie Augustin die Brücke zur Welt hinüber gefunden hat. Der Aristotelismus kommt selbstverständlich nicht in Betracht, weit eher das Naturgesetz der Stoa, für das Troeltsch in den Anmerkungen S. 150, 160, 166 die Hauptstellen aus Augustin beibringt, ohne zu verbergen, daß es gerade für Augustin mit einer kahlen rationalistischen Gleichheitstheorie keineswegs identisch ist, vielmehr schon für den Urstand Ueber- und Unterordnungen voraussetzt und (vgl. dazu Mausbach, Ethik Augustins) eher patriarchalisch als demokratisch gefaßt ist. Ich würde nur hinzufügen, daß dies Naturgesetz in den Platonismus Augustins sehr wohl aufgenommen werden konnte (ähnlich wie schon bei den alexandrinischen Platonikern) als Hinweis auf die dem veränderlichen Geist von seinem ewigen Ursprung aufgedrückte immanente Gesetzmäßigkeit. Wir stoßen dann auf die beiden bekannten Seiten der platonischen Weltanschauung, wonach die Welt als Abbild der Ideen die Ordnungsmäßigkeit und Schönheit der Ideen widerspiegelt, gleichwohl aber als Sinnenwelt nicht das Ziel sein kann, sondern über sich hinaus weist zum ewigen unwandelbaren Ursprung. Und damit ist der Schlüssel zur Würdigung Augustins in der Tat gegeben, indem nun alle seine weltfreundlichen, das Bestehende konservierenden und relativ schätzenden Ausführungen in der platonischen Weltimmanenz des Göttlichen begründet erscheinen, dagegen sein viel stärkerer weltüberfliegender und sich gegen die Welt

stemmender Drang der caritas im Gegensatz zur cupiditas in der platonischen Ueberweltlichkeit, ja Gegensätzlichkeit zur Welt seine theoretische Wurzel hat. Das Merkwürdigste aber scheint mir, daß sich damit bei Augustin ohne Aristotelismus und lange vor dem Einzug des Aristotelismus in das christliche Denken ungefähr gerade die grundsätzliche Position ergibt, die dann Thomas mit Hilfe des Aristotelismus sich zurechtlegt, wobei auch die pädagogische Würdigung und damit das Moment des Stufengangs vom Aeußern zum Innern, vom Leiblich-Weltlichen zum Himmlisch-Geistigen bei Augustin keineswegs fehlte und schon durch die Nötigung der Verteidigung der alttestamentlichen Ethik gegenüber dem schroff dualistischen Manichäismus sich aufdrängen mußte. Die Unterschiede von der Lösung des Thomas sind selbstverständlich nicht zu übersehen, und sie lassen sich mehr oder weniger sämtlich durch das Zurücktreten des Platonismus hinter Aristoteles verstehen. Allein wichtiger in diesem Zusammenhang erscheint mir das Andere, daß diese Unterschiede relativ geringfügig sind, daß die Grundposition schon bei Augustin klar vorliegt: dankbare Würdigung und Benützung der untern weltlichen Stufe mit dem Ziel der Erhebung des Geistes in der Caritas in die Region der Ueberwelt, und daß die Antwort des Thomas weiter nichts ist als die Benützung neuer und passender philosophischer Kategorien für die bereits feststehende, von Augustin übernommene Sache. Augustin und der Platonismus geben ihm das höhere ethische Stockwerk der übernatürlichen Gottesliebe, damit er dem Aristoteles als Meister der innerweltlichen Ethik um so eher gestatten kann, in seinem Reich nun wirklicher Herrscher zu sein. Als Troeltsch seine Abhandlungen über den Katholizismus erstmalig schrieb, war die Ethik Augustins von Mausbach noch nicht erschienen. Täusche ich mich, wenn ich vermute, daß er nun nach ihrem Erscheinen dem Augustin doch den Platz einräumen würde, der ihm auch für seine Probleme gebührt? Dabei habe ich absichtlich von der besonderen Bedeutung der Schrift de civitate Dei für das ganze mittelalterliche Denken Abstand genommen; sie allein würde m. E. dazu nötigen, den Augustin mehr als nur in Anmerkungen besonders zu berücksichtigen.

Ich hoffe, daß man es Troeltsch zu bleibendem Verdienst anrechnen und in der künftigen Dogmengeschichtsschreibung gehörig

würdigen wird, wie er die Bedeutung des Naturrechts als Vermittlung von Christentum und Welt, den Unterschied des relativen und absoluten Naturrechts, die Verbindung der stoischen Lehre vom Naturzustand mit der biblischen Paradieseslehre und die damit gegebene Weiterführung eines revolutionären Elements im Christentum klar zu machen weiß. Es werden doch sehr viele Leser des Buches rein überrascht werden durch die wuchtige Parallele der christlichen und der von der Stoa beherrschten juristischen und philosophischen Ideen auf diesem Gebiet und Troeltsch beipflichten, wenn er geneigt ist, die Tragweite dieses Hilfsbegriffs vom Naturgesetz nicht niedriger einzuschätzen als die uns längst geläufige Tragweite des Logosbegriffs für das eigentliche Gebiet des Dogmas. Wenn es galt, von dem weltfremden Liebesradikalismus der Bergpredigt aus den Weg zu finden zur Anerkennung der weltlichen Gesetze und Ordnungen, so konnte kein anderer Begriff der Zeitphilosophie den kirchlichen Lehrern diesen Dienst erweisen wie die Idee des Naturgesetzes als der Grundlage des ganzen bestehenden Rechts, zusammen mit der den Juristen und Philosophen ganz geläufigen Annahme einer Modifikation und Milderung dieses Naturgesetzes durch die menschliche Schwäche und Bosheit einerseits, den Zwang, sie einzudämmen und niederzuhalten anderseits. Ich würde nur dieser Idee nicht allein alles das zuschreiben, was Troeltsch ihr beimißt, sondern meinerseits die jüdisch alttestamentliche Denkgewöhnung ebenso stark betonen. Er selbst sieht sich sofort genötigt auf den alttestamentlich theokratischen Gedanken zurückzugreifen für die Begründung des Ursprungs der kaiserlichen Gewalt, bei der das Naturrecht mit seiner Ableitung von unten durchaus versagt, und er muß ferner für Augustins Staatsanschauung überhaupt zugeben, daß dieser Kirchenvater nie so tief auf den naturrechtlichen Gedanken eingegangen sei wie die andern Väter. „Der in der Kirche zunächst ausgebildete theokratische Gedanke, der sich aus der soziologischen Gestaltung der religiösen Gemeinde ergab", hat auch nach Troeltsch „in das politische und soziale Gebiet übergegriffen". Erscheint das alles nicht viel einfacher, wenn man sich erinnert, daß das Judentum von Haus aus sich in derselben Stellung zu Welt und Staatsleben befand wie das vorkonstantinische Christentum und nun mit seiner innerweltlichen Ethik den herben und hohen Grundsätzen des evangelischen Heroismus den

weiten Rahmen gibt, in dem das Christentum sich zur Welt in ein positives Verhältnis setzen kann? Es ist nicht nur der eine Gedanke, daß Gott den Königen ihre Macht gibt und sie als Werkzeuge braucht für sein Volk und Reich, also die selbstverständliche Unterordnung der weltlichen Gewalt unter die höheren Zwecke der Kirche, sondern es ist vor allem die Selbstverständlichkeit, wie hier die ganze Mannigfaltigkeit und Kompliziertheit des politischen und sozialen Lebens, also Erwerbstrieb und Eigentumstrieb mit allen ihren Auswirkungen, sowie Recht, Gewalt und Macht ohne weiteres als zum Volk Gottes gehörig, mit seinem Dasein als Volk einfach gegeben betrachtet werden. Mit ihrem Bibelbuch Alten und Neuen Testaments bringt die Kirche eben die beiden Ethiken und Weltanschauungen, die israelitisch-jüdische und die neue evangelisch-christliche als autoritativ und in göttlicher Offenbarung begründet den Völkern, und sie mag noch so viel allegorisieren, spiritualisieren, evangelisieren am Sinn der alttestamentlichen Worte, es bleibt ihr immer ein ungeheurer Rest grob volkstümlicher, erdhafter und dem Nutzen und der Opportunität dienlicher Sittlichkeit als die Basis, auf der sich dann das eigentliche Ideal radikaler Gottes- und Bruderliebe erhebt. Ich kann das hier nicht weiter ausführen und würde auch nicht über die Mittel verfügen, die mir notwendig scheinende Ergänzung von Troeltsch selbst geben zu können. Aber eine Lücke scheint mir hier zu klaffen, und dadurch gewinnt die richtige Verwertung des Naturgesetzes bei ihm den Schein der Einseitigkeit und der Uebertreibung.

Man kann übrigens ganz wohl aus ihm selbst die Korrekturen seiner Ueberschätzung des Naturrechts für die kirchliche Weltbewältigung herausgewinnen. Gerade in dem ausgezeichneten Abschnitt über Thomas Aquinas. Einmal muß Troeltsch selbst die Heranziehung des Alten Testaments neben dem Naturrecht betonen. „Die alttestamentlichen Stellen vom ewigen göttlichen Gesetz und die alttestamentlichen politischen Beispiele spielen eine hervorragende Rolle.“ „Der naturrechtliche Rationalismus erscheint als biblische Lehre, was natürlich eine instinktive Konformierung des Naturrechts und des Aristoteles mit den alttestamentlichen sozialen und politischen Verhältnissen zur Folge hat“ (S. 258, Anm.). „Nicht zu übersehen ist die materielle Wirkung der Gleichung des Naturrechts mit dem Dekalog; sie färbt durch beständige Einfügung alttestamentlicher Ethik das Naturrecht materiell, und auch die

Rezeption der aristotelischen Lehre ist doch dadurch bedingt, daß in ihr die konservativen antikapitalistischen, auf Mäßigkeit und Selbstbeschränkung gerichteten Züge hervorgehoben sind. Es ist doch nirgends reiner Aristotelismus, sondern immer ein biblisch untermischter" (S. 263, Anm.). Was heißt das anders, als daß neben dem Naturrecht der Stoa das Vorbild des Alten Testaments die positive Würdigung der weltlichen Ordnungen ermöglicht? — Sodann vermißt man bei Troeltsch doch das Zugeständnis, daß durch den Einzug des Aristotelismus in der mittelalterlichen Theologie unbeschadet der traditionellen Weiterführung des Naturrechts eine durchaus neue, vom stoischen Ideenkreis unterschiedene Bewältigung des Problems Christentum und Welt einsetzt, man kann geradezu sagen: das abstrakte Naturrecht der Stoa macht dem viel praktischeren, an der Empirie ganz anders gesättigten, der Emporentwicklung ihr Recht gebenden aristotelischen Ethik Platz. Materiell ist das natürlich bei Troeltsch überall zugegeben, aber in der Gruppierung und den Ueberschriften kommt es nicht genügend zum Ausdruck; es müßte vielleicht noch schärfer hervorgehoben werden, daß trotz vereinzelter Reste des stoischen Urstandsideals mit seiner Freiheit und Gleichheit Aller das ganze Denken des Thomas nicht mehr von oben nach unten, vom Ideal zur Wirklichkeit, wie beim stoischen Naturrecht, sondern eher von unten nach oben im Sinn einer aufsteigenden Entwicklung verläuft. Das Naturrecht gehört für Thomas zur (kirchlichen) Tradition, sein eigenes an Aristoteles gebildetes Denken verläuft nicht nach diesem Schema. Aber glänzend ist dann bei Troeltsch aufgezeigt, wie nun dieser ganze innerweltliche und rationalistische Aristotelismus bei Thomas selbst nur als Vorstufe für die Gnadensittlichkeit der übernatürlichen Gottesliebe aufgefaßt und so der aristotelische Entwicklungsgedanke auf eine Art und Weise gewendet wird, daß Aristoteles selbst mit seiner ganzen Ethik dabei tief herabgedrückt ist. „Die mystisch gedeutete evangelische Ethik bildet einen unverkennbaren scharfen Gegensatz gegen die innerweltliche Ethik des Naturgesetzes, des Aristoteles, des Dekalogs und der geordneten allgemeinen Wohlfahrt; der aristotelische Zweck der Wohlfahrt, Ordnung und Vollentfaltung der geistigen und leiblichen Kräfte und Tätigkeiten muß sich dem neuplatonisch-mystischen christlichen Zweck

der Seligkeit und Gottesschauung (von Augustin her) ein- und unterordnen als Mittelzweck, dessen Erreichung für den finis ultimus disponiert und vorbereitet." Ich würde nur hinzufügen, daß das nicht etwas Neues, sondern eben eine klare Fassung der augustinischen Grundgedanken ist. Auf S. 271 f. stellt Troeltsch einmal zusammen, wie Stoa, Neuplatonismus und Aristoteles an der Lösung des Problems von evangelischer Sittlichkeit und Kulturethik beteiligt sind und ineinandergreifen. Aber seine scharfe Entgegensetzung der Lösung der alten Kirche und derjenigen der mittelalterlichen will mir nicht einleuchten eben um Augustins willen, der uns ohne Aristotelismus gerade auf denselben Weg stellt, wie Thomas mit Hilfe des Aristoteles. Hier rächt sich eben die Geringschätzung der Eigenart Augustins bei Troeltsch, die, wie ich hoffe, auch nicht sein letztes Wort sein wird.

Die Darstellung und Würdigung des Thomismus in seiner bleibenden Bedeutung für den Katholizismus rechne ich zu den Glanzpartien des Troeltschschen Werks. Er hat sich mit einer bei Protestanten seltenen Sympathie in das thomistische Denken eingelebt und das wirklich Imponierende dieser einen Hauptform christlicher Sozialphilosophie empfunden und auch bekannt. „Die Gegensätze, die der Thomismus verarbeitet, bietet das Leben und wird es stets von neuem hervorbringen, seit neben den weltlichen Sozialbildungen eine sicherlich durch nichts mehr zu vertilgende universale ethisch-religiöse Idee, die Idee der gotteinigen Persönlichkeit und der gotteinigen Menschheitsgemeinschaft, um die Schaffung einer ihrer Idee entsprechenden Gemeinschaft kämpft und diese Idee über den Kreis der eigenen Kultgemeinschaft in das allgemeine Leben hinauszutragen streben muß. Die mittelalterliche Theorie hat die Gegensätze unzweifelhaft scharf durchgedacht und ebenso unzweifelhaft sich genähert. Wenn überhaupt das christlich-ethische Ideal als höchstes Ziel behauptet und zu einer universalen Geltung gebracht werden, also die natürlichen Lebensformen und innerweltlichen ethischen Ideale sich einverleiben sollen, so wird das schwerlich jemals anders möglich sein als durch den Gedanken einer von den innerweltlichen zu den überweltlichen Lebenswerten emporleitenden Entwicklung." Man gewinnt hier einen Einblick in die Ethik von Troeltsch selbst, wie er sich das Verhältnis der Kulturethik zum religiös überweltlichen höchsten Ziel denken möchte. Die Stärke seiner Untersuchung liegt neben dem rein „Ideologischen"

gerade bei diesem Abschnitt in dem Versuch, anschaulich zu machen, wie dem Thomas diese harmonische Lösung des Problems von Christentum und Welt möglich war, im Aufweis des innern Hinstrebens und spontanen Entgegenkommens der mittelalterlichen Kultur zu den christlichen Lebensidealen und anderseits im Nachweis des Einflusses der mittelalterlichen Gewerbestadt mit ihrer Berufsgliederung auf das soziale Denken des Thomas. Ich muß es Andern überlassen, diese außerordentlich interessanten Gedankengänge nachzuprüfen; etwas unheimlich wird mir zu Mut gerade bei diesem Einfluß der mittelalterlichen Stadt auf den heiligen Thomas, wenn gleichzeitig die Feudalität von ihm wie von der ganzen mittelalterlichen Gesellschaftslehre ignoriert wird. Wieviel hier wirklich aus dem Leben stammt, wieviel aus den Büchern und Traditionen des christlichen und heidnischen Altertums, wird vielleicht noch genauer zu untersuchen sein. Auf alle Fälle hat Troeltsch den Geist dieser christlich-kirchlichen Einheitskultur unendlich feiner erfaßt als etwa v. Eicken in seiner Kulturgeschichte des Mittelalters. Man kann bei Troeltsch lernen das Für-einander von Natur und Gnade nachempfinden, überhaupt das harmonistische Denken des Thomas verstehn und damit zugleich das Selbstbewußtsein dieser katholischen Wissenschaft, die sich sagen durfte, im Einklang mit der eben neu entdeckten klassischen Philosophie des Aristoteles auf alle Fragen des weltlichen und des christlichen Denkens befriedigende Antworten zu geben. Dabei werden trotzdem gerade von Troeltsch die Spannungen und Unebenheiten in diesem Denken keineswegs verdeckt, sondern sehr kräftig aufgezeigt.

Die Besprechung der mittelalterlichen Sekten im letzten Kapitel des zweiten Buches von Troeltsch bringt zum erstenmal in diesem Buch die grundlegenden Ausführungen über Kirche und Sekte in ihrem Wesensunterschied und mit den Konsequenzen, die sich aus ihrem verschiedenen Wesen gerade für die Stellung zur Welt ergeben. Es ist Troeltsch vor allem darum zu tun, dem Sektentypus historisch gerecht zu werden, sich von den Schlagworten der protestantischen Theologie zu befreien, den der Sekte so gut als der Kirche eignenden biblischen Ursprung aufzuweisen und sie als die notwendige Komplementform zur Kirchenbildung — notwendig aus der Predigt Jesu, wie die Kirche notwendig aus dem Paulinismus entsteht — zu verstehen. Sehr fein werden zunächst die tatsächlichen Unterscheidungsmerkmale aufgezählt und von da aus dann

versucht, sie aus der verschiedenen innern Struktur der Kirche und der Sekte abzuleiten. Unter der Aufzählung des Tatsächlichen begegnet uns gleich die Askese mit dem von der Askese des Mönchtums grundverschiedenen Sinn. Die Askese der Sekten, führt Troeltsch aus, ist das einfache Prinzip der Weltenthaltung, der Zurückhaltung von Recht, Eid, Krieg, Besitz, Macht, der einfache Gegensatz gegen die Welt und ihre sozialen Ordnungen. Nun, ob wir gut tun, das gerade Askese zu heißen, ist eben die Frage. Es berührt doch eigen, daß Troeltsch in der Zeichnung des urchristlichen Heroismus und der urchristlichen Weltindifferenz, also des Vorbildes für die sektenhafte Stellung zur Welt, das Wort Askese nirgends gebraucht hat und bei Besprechung des Aufkommens der Askese im Frühkatholizismus ausdrücklich den urchristlichen Heroismus von der Askese unterschied. Hier heißt es Entweder-Oder. Man wird mit Troeltsch weiter gehen müssen und der Askese schon für das Urchristentum einen viel weiteren Begriff geben müssen, oder man wird die Askese für die Sekten so gut ablehnen wie für das Urchristentum, was mir immer noch vorzuziehen scheint, um keine Mißverständnisse hervorzurufen.

Wenn Troeltsch die Wesensgegensätze von Kirche und Sekte nun einander gegenüberstellt als Betonung des objektiven Besitzes, Anspruch auf universelle Herrschaft, Kompromiß mit der Welt einerseits, Dringen auf persönlich ethische Leistung, Ablehnung des Kompromisses mit der Welt, Beschränkung auf die Kreise der persönlich Ergriffenen anderseits, wird er sicher wenig Widerspruch zu erwarten haben. Der wird sich jedoch alsbald einstellen, sobald gefragt wird, welches dieser Merkmale auf jeder Seite nun das übergeordnete sei. Man kann die Darstellung von Troeltsch schwerlich ganz von inneren Widersprüchen frei sprechen. Ich erkläre sie mir so, daß er das einemal mehr den soziologischen Gedanken Simmels folgt, das anderemal mehr seinem eigenen religiösen Gefühl. An einzelnen Stellen scheint er das Wesen der Kirche ganz von außen zu konstruieren, aus dem Drang zur Massengewinnung und Welteroberung, als dessen Folge sich dann ergibt, daß man die Christlichkeit dieser Massen von der subjektiven Beschaffenheit und Leistung der einzelnen Gläubigen unabhängig macht und sie in ihrem objektiven Besitz an religiösen Wahrheiten und Kräften konzentriert. Etwas

Aehnliches wird ein andermal als Konsequenz des Evangeliums selbst bezeichnet, „sobald man nämlich das Evangelium als die Stiftung eines universalen, Alle erlösenden Lebenszusammenhangs auffaßt, der zum Ausgangspunkt seiner Wirkungen die vom Evangelium geschenkte Erkenntnis und deren kirchliche Sicherstellung hat"; man ist aber nicht ganz sicher, ob man diese These von außen nach innen oder von innen nach außen verstehen soll, vom beabsichtigten Universalismus aus oder von der evangelischen Erkenntnis her. An einer dritten Stelle dagegen versteht Troeltsch die Kirchenbildung ganz klar vom religiösen Erleben aus: „wo nämlich das Evangelium in erster Linie als Gabe, Geschenk und Gnade empfunden wird und in dem Glaubensbild des Christus sich als göttliche Stiftung darstellt, wo die innerliche Freiheit des Geistes im Unterschied von allem menschlichen Machen und Organisieren als der Sinn Jesu erlebt wird und die großartige Unbekümmertheit um weltliche Dinge auch im Sinn einer geistigen und innerlichen Unabhängigkeit bei äußerem Gebrauch derselben gefühlt wird, da wird man die Anstalt der Kirche als die naturgemäße Fortsetzung und Umwandlung des Evangeliums betrachten", immerhin mit dem Zusatz von Troeltsch, daß das Evangelium alle Einzelfragen der Möglichkeit und Durchführung seines Universalismus dem wunderbaren Kommen des Reiches Gottes überlassen hatte, während die in der Weltdauer arbeitende Kirche hier selbst organisieren und ordnen und dabei ihre Kompromisse schließen mußte. Es ist eigentlich zu bedauern, daß Troeltsch diese Fragen nicht in dem Abschnitt über P a u l u s aufgeworfen hat, wo sie unter Umständen ganz anders beantwortet werden müßten als etwa vom Standort der katholischen Reichs- und Massenkirche aus, für die gewisse Gesichtspunkte der praktischen Folgen wesentlich mit eine Rolle spielten. Für Paulus jedenfalls dürfte die Hauptfrage auch von Troeltsch sehr einfach beantwortet werden. Hier ist von Rücksicht auf Massenbedürfnis und Grenzen der Massenleistungsfähigkeit ja keine Rede. Denn es wird schwerlich irgend ein Kenner des Paulus zu behaupten wagen, es sei die Rücksicht auf die Antipathie der Heidenchristen gegen Beschneidung und Thora gewesen, was ihn zur Aufstellung seiner Rechtfertigungslehre und Christologie getrieben hat, obschon solche Zusammenhänge menschlich betrachtet sehr nahe liegen würden. Es ist auch bei Paulus selbst die Forderung persönlicher Heiligung und Bruderliebe noch mit solcher Energie an jeden

Einzelnen gestellt und wird mit so „sektenhaft" scharfer Strenge gegen Uebertretungen vorgegangen, daß eine Herabstufung des evangelischen Ideals jedenfalls nicht in seiner Gedankenlinie gelegen haben kann. Es ist wirklich die Wucht seines Gnadenerlebnisses und Christuserlebnisses, das ihn über alles eigene, auch sittliche Ringen und Machen mit einemmal hinaushebt und auf eine Höhe religiöser Freiheit und Weite stellt, die alle Menschen, Juden und Heiden, mit all ihren sittlichen Unvollkommenheiten und Sünden aus sich selbst heraus reißen und unter die Christusgnade stellen möchte, in der getrosten Ueberzeugung, daß der Christusgeist das angefangene Werk an ihnen dann auch vollenden werde. Menschliche Moral kann nur trennen, Unterschiede und Gegensätze herstellen zwischen Guten und Bösen, Fortgeschrittenen und Zurückgebliebenen, während für Paulus die Gnade alle diese Unterschiede zusammenschmelzt und aus allen neue freie Geistesmenschen schafft, allerdings mit einer großen Mannigfaltigkeit von Stufen und Graden, aber auf demselben Glaubensgrund. Nachhelfen soll freilich der Einzelne mit seinem sittlichen Willen, die Gemeinde mit ihrer Kirchenzucht und der Apostel und Prophet mit seiner Ermahnung und Seelsorge; aber das Ganze steht noch in der frohen Zuversicht, daß die Berufenen auch Erwählte sind und die göttliche Kausalität schon ihr Werk fertig bringen wird. Das ist die Genesis der Kirche. Das ist freilich nicht ihr im Katholizismus erhalten gebliebenes Wesen, und daß es nicht erhalten blieb, das wird als geschichtliche Notwendigkeit zu verstehen sein. Die Veränderung hängt zusammen mit der größten innern Umwandlung im nachapostolischen Zeitalter, mit dem Schwinden des religiösen Erlebens in seiner ursprünglichen enthusiastischen und heroischen Form, mit dem Zurücktreten des Gnadengefühls und Gottesbesitzes und dem Aufkommen des neuen gesetzlichen, ängstlichen und heilsunsicheren Moralismus, der aus dem Paulinismus den Katholizismus bildet. Nun erst treten das persönliche Erleben und der objektive Besitz ganz auseinander, nun wird die Kirche zur Heilsanstalt, welche bloß die Möglichkeit der Seligkeit gibt, nicht diese selbst und ihren gegenwärtigen Besitz, nun beginnt einerseits das menschliche Leisten, Verdienen, Abbüßen

mit seiner sich steigernden Fülle und sich steigernden Ungewißheit und treten dann, ergänzend und doch das persönlich Fehlende niemals gebend, die objektiven kirchlichen Garantien hinzu. Jetzt, da man an eine wirkliche Erwählung und Begnadigung aller Getauften nicht mehr glauben kann, tritt der pädagogische Gesichtspunkt in den Vordergrund. Man empfindet die Aufgabe, die aufgenommenen Massen, deren persönliche Christlichkeit noch sehr problematisch ist, durch gesetzliches Drängen, Drohen und Verheißen eifrig und tätig in guten Werken zu machen und zugleich doch ihre eigene Unvollkommenheit und die Notwendigkeit priesterlich-sakramentaler Vergebung und Kräftigung immer fühlbar zu halten, damit sie nicht in gesetzlicher Selbstherrlichkeit die kirchliche Vermittlung nicht bedürfen. Und für diese Erziehungsaufgabe allerdings ist es ein Trost, daß die Kirche bei aller Erbärmlichkeit ihrer einzelnen Glieder doch immer über den objektiven Schatz von Gnadenkräften in der Hand der Hierarchie verfügt. Dabei aber — und das macht erst den vollständigen katholischen Kirchenbegriff aus — gesteht sich die Kirche selbst ihre Umwandlung aus einer Gemeinschaft des Heilsbesitzes in eine solche der Erziehung und bloßen Heilsermöglichung nicht ein, sie hält fest an allen den hohen Prädikaten, die Paulus und die Urzeit ihr gegeben haben, betrachtet sich als die wahre Theokratie im Besitz der absoluten Wahrheit und der absoluten Gnade und erzeugt gerade dadurch den widerwärtig unwahren Schein, der dann die Opposition der Sekten im Namen der Wahrhaftigkeit gegen sie reizen muß. An der Darstellung des Wesens der Kirche bei Troeltsch vermißt man doch diese Unterscheidung des ursprünglichen paulinischen Kirchenbegriffs vom eigentlich katholischen, und es rächt sich hier seine Ueberschätzung des Kultischen bei Paulus, neben dem die viel wichtigere innere Struktur seiner Kirche zu kurz gekommen ist. Die katholische Kirche stellt nicht das ursprüngliche Wesen der Kirche dar, sondern ihre Umformung unter dem Zeichen beginnender Weltlichkeit und innerer Erschlaffung. Das zeigt sich am deutlichsten daran, daß das christliche Ideal auf einen besonderen Stand beschränkt und für die christliche Laienmenge auf seine Erreichung verzichtet wird, eine Undenkbarkeit bei Paulus und seinen Gemeinden. Eine Kontinuität mit der paulinischen Kirche aber läßt sich insofern nicht leugnen, als bereits Paulus gegenüber nur unvollkommen Bekehrten auf die Erziehungsaufgabe angewiesen war

und als Erzieher und Organisator gesetzlich-kirchlich und mit Kompromissen gegenüber der Welt da und dort zu arbeiten sich genötigt fand. In den Pastoralbriefen ist das Bild des Paulus bereits ganz ins Katholische verzeichnet. Aber für ihn persönlich und für seine Theorie gilt das nicht, da bleibt es bei dem Glauben, daß ein Christ ein Mensch ist, der Gott nicht erst suchen, erobern und immer wieder verlieren und neu gewinnen muß, sondern der Gott in seinem Christus hat und nicht mehr aus seiner Gnade fallen kann. Das ist das religiös entscheidende Moment, das hebt seine Religion über die natürliche Religion mit den kirchlichen Ergänzungsgnaden ein für allemal heraus.

Ist derart der katholische Kirchenbegriff aus einer starken Umbildung des paulinischen hervorgegangen, so fragt es sich, ob wirklich die Sekte, wie Troeltsch anzunehmen geneigt ist, ihrerseits von der Predigt Jesu ausgeht. Daß das synoptische Evangelium bei den meisten sektenhaften Bewegungen einen entscheidenden Anstoß gab, liegt auf der Hand, und insofern hat Troeltsch recht, wenn er dasselbe Neue Testament sowohl kirchenbildend als sektenbildend nennt. Aber die Linie von der Predigt Jesu zur Sekte hinüber ist nicht so einfach und gerade, wie es nach einzelnen Sätzen bei Troeltsch scheinen könnte. Auf der einen Seite fällt ins Gewicht, daß von Jesus aus empirisch nun eben nicht eine Sammlung von Jüngern mit dem evangelischen Heiligkeits- und Liebesideal, sondern von Jüngern mit dem Messiasglauben als gemeinschaftsverbindendem Faktor ausgegangen ist. Nicht die Worte der Bergpredigt, wie man etwa nach dem Kriterium von Markus 3, 35 erwarten könnte, haben die Scheidung zwischen Jüngern und Feinden bestimmt, sondern Glaube oder Nicht-Glaube an Jesu Messianität. Mir scheint, das ist nicht die Folge eines Abfalls schon im ersten Jüngerkreis, sondern hängt zusammen mit Zügen im Charakter Jesu, die auf sektiererischer Seite nie verstanden worden sind. Nirgends sehen wir ihn bestrebt, die in seinem Sinn Ernsten und Guten von den Bösen zu sondern und zu einer besonderen Gesellschaft zu sammeln; vielmehr gibt er bis zuletzt sein Volk nicht auf, und vertraut auf ein Aufbrechen des Gottesreichs aus den von ihm in das Volk gelegten Grundkräften, ohne daß es seine oder seiner Jünger Aufgabe wäre, hier etwas zu machen, zu organisieren und reglementieren. Es ist einfach sein Gottesglaube, der es ihm verbietet, sektenhaft vorzugehen und vor dem Weltgericht Schafe und

Böcke trennen zu wollen. Das ist das Eine. Sodann aber bleibt es doch bedeutsam, daß wesentliche Züge der Sekte gerade die paulinische Kirchenbildung begleiten. Hier sind Gemeinde und Welt in scharfen Gegensatz getreten, hier soll die Gemeinde im Gegensatz zur Welt leuchten in wahrer Heiligkeit und Liebe, hier soll die Kirchenzucht die beständige Reinigung der Gemeinde bewirken, und den sich ihr Entziehenden wird mit dem ewigen Verlorengehen gedroht. Das ist alles unendlich sektenhafter als das Evangelium Jesu, wenn man dessen Bußordnung in Mt. 18 als späteren Datums einmal überspringt. Wir finden also bei Jesus ganz entschieden unsektenhafte Züge, wie bei Paulus solche, die für die Sekte vorbildlich sind, und das Ursprungsverhältnis erscheint komplizierter als bei Troeltsch. Selbstverständlich fußt seine These dennoch auf wertvollen Beobachtungen. Es ist ohne weiteres klar, daß der strenge Moralismus, Radikalismus und Heroismus der Sekten in seiner schroffen Weltabgewandtheit sich besser auf die Bergpredigt berufen kann, als auf das paulinische Gnadenevangelium, das dem Einzelnen zunächst nur das Sündigen zuspricht und dagegen alle Gerechtigkeit und Heiligkeit dem stellvertretenden Christus. Und doch muß sofort wieder daran erinnert werden, daß im Grunde die Frömmigkeit Jesu keineswegs Moralismus ist, sondern voller freier Besitz Gottes, aus dessen Kraft und Gewißheit heraus das ganze Handeln Jesu geschieht, wie anderseits die paulinische Frömmigkeit die Merkmale des höchsten Heroismus und der vollständigen Willenshingabe an das evangelische Ideal aufweist. Man mag sich drehen, wie man will, die Gleichung will nicht stimmen. Klarheit kommt doch erst herein durch die einfache geschichtliche Erwägung, daß die Sekte keineswegs das Ursprüngliche, das Vorpaulinische ist, sondern immer als Reaktion auftritt, als Reaktion gegen die verweltlichte Kirche, deren einzelne Voraussetzungen die Sekte übernimmt. Sie steht wie die Kirche immer auf dem Christusglauben als selbstverständlicher Voraussetzung, keineswegs, wie man aus einzelnen Ausdrücken Troeltschs vermuten könnte, auf der Idee vom Vorbild Christi oder vom bloßen Gesetzgeber Christus. Sie hat wie die Kirche immer den schroffen Gegensatz zur Welt, die Sonderung der zu Christus Gehörigen von den Unchristen zur Voraussetzung und will nur mit diesem gut kirchlichen Gegensatz mehr Ernst machen als die Kirche. Sie hat sogar

in der Regel mit der Kirche den sakramentalen Apparat gemeinsam, dessen Verwaltung sie strenger regeln will, an den aber auch sie die Gnade gebunden weiß. Sie ist mit einem Wort nicht vorkirchlich, sondern nachkirchlich. Darum möchte ich aber auch gegen Troeltsch die These aufrecht halten, daß die Sekten eine katholische Erscheinung seien, und das, obschon sie, wie er hervorhebt, Hierarchie, Priestertum, Sakrament und Objektivität der Gnade durchbrechen, was übrigens lange nicht auf alle zutrifft. Es kommt hier nur darauf an, worin einer das Katholische sieht. Für mich ist katholisches Kriterium im Gegensatz zum Paulinischen der mangelnde Besitz der vollen göttlichen Liebe und Kraft und die dadurch nötig gewordene Selbsterlösung als Ergänzung dessen, was Gott für uns getan und gegeben hat, ohne daß doch dadurch der ruhige frohe Besitz der Liebe Gottes je gewonnen werden könnte. Das trifft aber für die sektenhafte Frömmigkeit in erhöhtem Maße zu. Sie ist ja, wie Troeltsch selbst betont, Christentum unter dem obersten Gesichtspunkt des Gesetzes, nicht der Gnade. Dieses Gesetz ist unendlich ernster und persönlicher gefaßt als in der Großkirche, die Unterscheidung eines Standes der Vollkommenen von den Unvollkommenen ist preisgegeben, von Allen wird dieselbe evangelische Heiligung verlangt, und nach dem Maßstab seiner erreichten Heiligung und Liebe richtet der Einzelne sich selbst und die Andern und unterscheidet die wahren und die Scheinchristen. Dabei schwebt ganz zweifellos das evangelische Ideal der Bergpredigt vor. Aber es erscheint losgelöst von seinen religiösen Voraussetzungen, nämlich von dem Besitz der Gotteskindschaft, der Gottesgewißheit und Fröhlichkeit, die von Jesus selbst sich nicht abtrennen lassen, es ist ein Rückfall auf die vorchristliche Stufe der sehnsuchtsvollen Erwartung, wie wenn nicht das Neue bei Jesus gerade in der Gewißheit des gegenwärtigen freudigen Anbruchs des Gottesreichs bestände. Es ist, wie Troeltsch sagt, biblisch (übrigens nicht nur synoptisch, sondern gerade auch paulinisch-biblisch) dem Wortlaut nach, aber der Geist ist ein anderer; es ist nicht oder selten der Geist eines neuen Durchbruchs wundervoller Gotteskräfte, von denen eine neue religiöse Freudigkeit, Ergebung und Liebe ausströmt von innen heraus, sondern es ist in der Regel der Geist der grimmigen verbitterten Opposition

gegen die verweltlichte Kirche, der Geist des Richtens und Strafens, der neu erwachten Sehnsucht nach dem Ideal, weit mehr als dessen Besitzes. Das alles begreift sich aus der jeweiligen geschichtlichen Lage und hat mit gutem Grund die Sympathie aller derjenigen, die von einer Idealisierung kirchlicher Durchschnittlichkeit und Erbärmlichkeit nichts wissen wollen. Aber mit der Zuteilung der Kirche an Paulus, der Sekte an Jesus ist schwerlich durchzukommen. Es bliebe übrigens selbst dann die Frage, ob Paulus Jesus richtig verstanden und in seinem Geist weiter gearbeitet, oder ihn gänzlich mißverstanden und sein Werk verdorben hat, und der Versuch von Troeltsch, beide Erscheinungen aus der Konsequenz desselben Evangeliums herzuleiten, müßte als schwächliche Vermittlung angesehen werden. Richtiger wird es sein, bei der Kirche selbst zwischen ihrer paulinischen Urform und der katholischen Kirche zu unterscheiden und die Sekte als allerdings notwendige Ergänzung des katholischen Kirchenbegriffs und Reaktion gegen ihn zu nehmen, die von durchaus katholisch-kirchlichen Voraussetzungen ausgeht und in der entscheidenden religiösen Grundstimmung die erst nach Paulus eingetretene katholische Wandlung nicht rückgängig macht, sondern fortführt und steigert.

Es ist vielleicht ein Unrecht, ein so geistvolles Buch pedantisch bei einzelnen Formulierungen fassen zu wollen. Aber wenn man weiß, wie glänzende Antithesen ansteckend wirken, wird man es entschuldigen müssen. Nach Troeltsch geht die Predigt Jesu, die vorwärts blickt auf das kommende Ende und das Reich, die entschlossene Bekenner sammelt und vereinigt, die der Welt und deren Kindern die schroffste Absage erteilt, in der Richtung der Sekte, während der apostolische Glaube, der auf ein Wunder der Erlösung und der Person Jesu zurückblickt und in den Kräften seines himmlischen Herrn lebt, der etwas Fertiges und Objektives hinter sich hat, indem er seine Gläubigen zusammenschließt und ausruhen läßt, in der Richtung der Kirche geht. Hier ist zum mindesten die Predigt Jesu in bereits sektenhafter Spiegelung wiedergegeben. Von einer Sammlung und Vereinigung der entschlossenen Bekenner kann ich bei Jesus gar nichts finden, noch weniger von schroffster Absage an die Welt und ihre Kinder bei diesem Freunde der Zöllner und Feinde der Pharisäer; hier läßt sich mit Händen greifen, daß sektiererische Maßstäbe in Jesus eingetragen sind.

Allein auch das Vorwärtsblicken auf das Ende und das kommende Reich charakterisiert Jesu Predigt ungenügend und schief, weil es eine halbe Wahrheit ist. *Der Predigt Jesu ist gerade die Ueberzeugung des Anbruchs des Gottesreichs in ihm und seinen Kräften eigen*, und darin äußert sich letztlich die ungeheure Gewalt seines Gottesbesitzes jetzt schon in der Gegenwart, die ihn freilich mit Sehnsucht vorwärts schauen läßt nach der Manifestation seines Gottes nach außen und an die ganze Welt, die ihn selbst aber über die Stufe bloßer Sehnsuchtsreligion, die Gott nicht hat, sondern erst sucht, völlig heraushebt und zum ganzen jüdisch eschatologischen Wesen in Gegensatz stellt. So erscheint mir auch als Hauptmerkmal des *apostolischen Glaubens* nicht in erster Linie das Rückwärtsschauen, sondern *der feste frohe Besitz der Gottesliebe und Gotteskraft in der Gegenwart, der allerdings auf Jesus ruht und am Kreuz objektiv verankert ist*, dennoch aber keinesfalls als Vergangenheitsbelastung empfunden wird, sondern immer als höchst gegenwärtige Kraftquelle, und der aus dieser Kraft heraus dann zugleich der Zukunftssehnsucht, die für Paulus so gut als für Jesus bestehen bleibt, eine triumphierende Freudigkeit und Getrostheit gibt, die sie wieder deutlich von der angstvoll unruhigen Sehnsuchtsstimmung des Judentums unterscheidet. Hier greife ich das *Wesen des Christentums*, in dieser innigsten *Verbindung des Habens und Hoffens, in diesem erlebten freudigen Gottesbesitz, der nicht satt und müßig macht*, sondern *die sittliche Arbeit und gewisse Hoffnung aus sich heraus entfaltet*. Die katholische Kirche hat das verloren, aber die Sekte hat es nicht wiedergewonnen; um es wieder zu gewinnen, hätte es Führer von der Art Jesu und des Paulus bedurft mit einem ebenso wuchtigen und seligen Gotteserlebnis, die ihr nicht geschenkt wurden. Wenn sie sie gehabt hätte, es wäre erst recht keine Sekte daraus entstanden. Es ist billig und recht, daß wir die Sektengeschichte von allem Gehässigen der ältern protestantischen Geschichtsschreibung befreien und nach ihren großen religiösen und vor allem sittlichen Tendenzen würdigen; ich weiß mich darin völlig auf der Seite von Troeltsch. Aber mit der Ableitung von Jesus und der Ent-

gegensetzung zur Pauluskirche kommen wir nicht weiter, es wird geboten sein, sie von den katholischen Voraussetzungen aus als Reaktion gegen die spezifisch katholische Verweltlichung zu verstehen.

Es ist mir aber eine Erleichterung, hinzufügen zu dürfen, daß dieser Dissensus von Troeltsch für die bei ihm folgende Darstellung des Sektentypus im Mittelalter nichts ausmacht. Das geschichtlich Tatsächliche finde ich bei ihm so fein herausgehoben, so klar und richtig, in seinen innern Differenzierungen und abgestuften Radikalismen erfaßt, wie kaum in einem der mir bekannten kirchengeschichtlichen Werke. Von besonderer Wichtigkeit für den weiteren Verlauf seiner Untersuchung ist die Unterscheidung der aggressiven Sekte von der duldenden und leidenden Sekte aus Anlaß des Gegensatzes der Taboriten und der mährischen Brüder. Die erste ist einfach aus dem Evangelium nicht zu begreifen, die stoisch-rationalistische, egalitär-kommunistische Fassung des absoluten, im Urstand verwirklichten Naturgesetzes ist hier im Spiel und daneben vom Alten Testament her der Zug zur Gewalt, die Proklamation des heiligen Krieges. Wobei Troeltsch rundweg zugibt, daß wir im einzelnen über den Ursprung dieser neuen Elemente bei den Taboriten noch sehr im Dunkeln tasten. Nun, stoisches Naturrecht und Altes Testament sind ja auch, wie die ganze Darstellung ergeben hat, für die Kirche die Brücken zur weltlichen Ethik hinüber gewesen; der Unterschied ist nur, daß diesmal die dem Evangelium Jesu gerade fremdesten Züge derselben das Uebergewicht gewinnen, wunderlicherweise im Namen des Evangeliums. Das ist natürlich dann kein „kompromißloses Christentum"; der Kompromiß geht nur nach einer andern Seite: bei der Kirche nach der Fügung und geschickten Benutzung der Welt, bei der Sekte nach der gewalttätigen selbstherrlichen Auflehnung des Ich und dem Dreinschlagen gegen die Welt. Es ist ungefähr dasselbe, wie wenn heute ein angeblicher kompromißloser christlicher Sozialismus den Klassenkampf und die darin unvermeidliche Gewalt und Unterdrückung des Einzelnen durch die Mehrheit evangelisch rechtfertigt und die Sozialdemokratie verherrlicht, selbstverständlich genau mit demselben Recht, mit dem die Kirche die Segnungen des Reichtums preist und die Kriege verteidigt, wobei dann wunderbarerweise noch jede gegen-

sätzliche Richtung an der andern scharf das Unterchristliche heraushebt, an sich selbst aber nicht spürt. Auch für die verwandten Bewegungen außerhalb Böhmens am Ausgang des Mittelalters hebt Troeltsch sicher mit Recht hervor, daß die egalitär-sozialistisch demokratischen Fassungen des natürlichen und göttlichen Rechts sowie der darauf ruhenden christlichen Freiheit nirgends aus der Dialektik der reinen christlichen Idee hervorgehen, sondern überall erst durch politische und soziale Revolutionen herbeigeführt sind und auch in der Tradition ihren Anhalt nur an denjenigen Elementen der patristischen Ethik finden, die nicht der christlichen Ideenentwicklung selbst entstammen. Sofern dieser Geist mit Gewalt durchgesetzt und die christliche Revolution begründet werden soll, muß auch hier immer das Alte Testament aushelfen. Um so mehr glaubt er bei der leidenden und duldenden Sekte der mährischen Brüder die volle Rückkehr zum altchristlichen Sozialideal konstatieren zu können, nachdem die christliche Kultur der Kirche sich als eine Verweltlichung und Brechung der christlichen Motive und die gewaltsame Durchsetzung des absoluten Natur- und Gottesgesetzes als eine blutige Utopie erwiesen hatte. Er konstatiert dabei ferner die Zugehörigkeit der Sektierer zu den bäuerlichen oder handwerklichen Schichten und darin die zu Tag tretende Wahlverwandtschaft des sektenhaften und radikalen Christentums mit den Stimmungen und Bedürfnissen, den Lebensgewohnheiten und Weltfremdheiten der Unterschicht: nur in dem Kreis der Unterschichten ist eine solche Fassung des Gesellschaftsideals möglich. In solchen Thesen kommt der Marxismus von Troeltsch zum Ausdruck. Die Antithese würde dann einfach lauten: Religion der Unterschicht mit radikaler „asketischer" Ethik und Stellung zur Welt, Religion der Oberschicht mit Relativismus und Kulturethik. Das ist doch auch nach Troeltsch zu einfach, wenn die Genesis der Kirche im Paulinismus liegt, der doch wesentlich Religion der Unterschicht bedeutet. Es sind gewiß Zusammenhänge vorhanden, und Troeltsch erwirbt sich ein Verdienst, wenn er die Theologen nötigt, darauf zu achten. Es kommt aber darauf an, ob wir dem religiösen Leben und Denken eine selbständige Kausalität zuschreiben oder nicht, und da Troeltsch dies in hohem Maß tut, kann sein Marxismus selbst immer nur relative Geltung beanspruchen.

Das letzte Wort beim Ausgang des Mittelalters hat bei Troeltsch ähnlich wie in Karl Müllers Kirchengeschichte der religiöse Individualismus, der sich von der Kirche loslöst und organisationslos, neben der Kirche und sie für die Massen voraussetzend, die christlichen Gedanken frei mit allerhand andern Elementen verknüpft. Troeltsch findet hier die Anbahnung des dritten soziologischen Typus der christlichen Idee neben der Kirche und der Sekte, das was er im zweiten Band dann als Spiritualismus zu bezeichnen liebt und in seiner ungeheuren Bedeutung für die gegenwärtige Lage klar zu machen sucht. In einzelnen humanistischen Kreisen sowie bei den Mystikern glaubt er im Mittelalter diesen neuen Typus aufbrechen zu sehen. Daß hier eine neue Erscheinung sich vorbereitet, dürfte schwer zu bestreiten sein; aber eben so schwierig wäre es, sie aus der noch ungeheuer zähen Verflechtung mit dem katholisch-kirchlichen Wesen herauszulösen. Wir können immer sagen, in der Konsequenz dieser individualistischen Frömmigkeit würde schließlich die Gleichgültigkeit gegen die Kirche und die gänzliche Lösung von ihr liegen; aber bis zu dieser Konsequenz führt ein äußerst langer und umständlicher, im Grund selten oder fast nirgends begangener Weg. Der kirchliche Rest bei den Humanisten und Künstlern der Renaissance sitzt ganz erstaunlich fest und wird von uns heute viel zu leicht übersehen. Ist er übrigens, das darf man wohl hinzufügen, bei der Mehrzahl unsrer gegenwärtigen Spiritualisten so geschwunden, daß die Kindertaufe, die kirchliche Eheschließung, die christlich-kirchliche Kindererziehung, das kirchliche Begräbnis in jeder Form hinfällig geworden sind? Daß dieser Individualismus der Gebildeten schon in der Renaissance anfängt, der Kirche das Herz zu entziehen, bei aller weiter fortwirkenden Macht der Trägheit und kirchlichen Gewohnheit, das ist kein Zweifel, und dies hat Troeltsch im Auge. Aber einen neuen soziologischen Typus kann man das kaum nennen, wenn einstweilen das Neue mit der kirchlichen Soziologie jeden Bruch ängstlich zu vermeiden sucht.

(Fortsetzung folgt).

Der Charakter der Frömmigkeit Schleiermachers.

Von

Lic. Emil Fuchs, Pfarrer in Rüsselsheim a. M.

Fast alle Schleiermacherforscher stimmen darin überein, daß zwischen den Reden über die Religion und der Glaubenslehre einerseits und den Predigten Schleiermachers andererseits ein Widerspruch besteht. Immer wieder wird konstatiert, daß Schleiermacher in seiner Darstellung „für die Gebildeten" und in seinem wissenschaftlichen Hauptwerk eine Frömmigkeit vertritt, die andersartig ist, als die der religiösen Ueberlieferung der Kirche angepaßte Verkündigung seiner Predigten. Es wird darauf hingewiesen, daß er in der Glaubenslehre deutlich versucht, eine Einheit herzustellen. Aber von der Voraussetzung seiner eigentlich auch dort vertretenen pantheistischen Frömmigkeit aus sei das nur durch Inkonsequenzen möglich.

Dieser Tatbestand wird dann doppelt gedeutet: entweder nimmt man an, daß Schleiermacher in den Reden und den grundlegenden Partien der Glaubenslehre seinen eigentlichen Standpunkt ausspreche und in den Predigten sich mehr oder weniger absichtlich an die ihm fremde Frömmigkeit der Gemeinde anpasse, oder umgekehrt. Das Erstere ist für Großmann in seinem Artikel „Das Problem der kritischen Erklärung Kants, Schleiermachers und Luthers" im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift die richtige Deutung der Tatsache, das Zweite für Scholz, der in „Christentum und Wissenschaft in Schleiermachers Glaubenslehre" den auch in jenem Artikel zitierten Ausspruch über Schleiermacher tut: „daß dieser hochbegabte Mann unendlich viel mehr Christentum in seiner glühenden Seele trug, als die Reden auch nur ahnen lassen". Von den schärfsten Vorwürfen bis zu ver-

ständnisvoller Würdigung der pädagogischen Absichten und Notwendigkeiten variieren die Beurteilungen der verschiedenen Forscher.

Sie alle aber bleiben bei der merkwürdigen Tatsache stehen, daß entweder der Mann, den wir als den ersten Systematiker der evangelischen Kirche preisen, tatsächlich unfähig gewesen sein soll, seine eigene Frömmigkeit, wie sie in den Predigten vorliegt, zu wirklich wissenschaftlicher Klarheit zu bringen und sie in wissenschaftlicher Beobachtung zu verstehen, oder daß der große und erfolgreiche Prediger, dessen Predigten eine ergreifende Wärme und schlichte Originalität der Gedankenbildung an sich tragen, tatsächlich gar nicht seine eigene Herzensangelegenheiten hier behandle, sondern sich nur anpasse. Predigten von der Art der Schleiermacherschen aus Anpassung zu erklären, scheint mir aber ebenso unmöglich, als einen Mann einen großen Systematiker zu nennen, der sich über den Charakter der eigenen Frömmigkeit und ihrer Lebensbedingungen gründlich getäuscht hat.

Dabei liegt eine Möglichkeit vor, die Gedankenwelt dieses Mannes so zu verstehen, daß der Widerspruch wenigstens in den grundlegenden Gedanken schwindet. Ich habe schon 1901 in meinem Schriftchen „Schleiermachers Religionsbegriff und religiöse Stellung zur Zeit der ersten Ausgabe der Reden" und 1904 in „Vom Werden dreier Denker, Fichte, Schelling, Schleiermacher in der ersten Periode ihrer Entwicklung", darauf hingewiesen, daß eine Untersuchung seines Sprachgebrauchs, die von der Kenntnis der zeitgenössischen Philosophie ausgeht, durchaus diese Möglichkeit gewährt. Eine solche Untersuchung, die auch die Monologen und Briefe berücksichtigt, läßt auf einmal klar werden, daß die Predigten eine Frömmigkeit darstellen, die durchaus mit den in den Reden ausgesprochenen Gedanken über das Wesen der Religion zu vereinigen, ja ihnen durchaus analog ist.

Es handelt sich in der ersten Ausgabe der Reden vor allem um den Begriff der Anschauung. „Anschauung des Universums" ist ihm hier Religion. Man ist rasch geneigt, hier eine „Anschauung" anzunehmen, die es irgendwie mit der Größe, Einheit, Gesetzmäßigkeit der uns umgebenden sinnlichen Welt zu tun hat. Man sollte damit schon sehr vorsichtig sein einem Manne gegen-

über, dessen philosophische Stellung ihn in nächste Nähe Fichtes weist. Es sollte von vornherein unwahrscheinlich sein, daß ein deutscher idealistischer Philosoph unter „Gott" tatsächlich nichts weiter verstehen könne als die innere Einheit und die wirkende Kraft der uns umgebenden sinnlichen Welt, die für ihn ja doch auf jeden Fall nur Widerschein eines Geistigen ist, das eben mit Sinnlichem überhaupt nicht zu vergleichen, also aus sinnlichen Eindrücken allein überhaupt nicht erkennbar ist.

Stellen wir jedoch fest, in welchem Sinne Schleiermacher den Begriff „Anschauung" gebraucht, so wird das noch deutlicher. Durch „Anschauung" erhält ein Mensch eine Vorstellung vom Innenwesen eines andern Menschen. Unzählige Male wird davon in den Briefen geredet. In den Monologen steht derselbe Gedanke vor uns. Auch uns selbst in unserm innern Wesen erkennen wir durch „Anschauung". Diese ist aber kein mystischer Akt, sondern eine durch äußere Einwirkung und innere Selbsttätigkeit gebildete Erkenntnis. Lange beobachten wir uns selbst in unserm Handeln, Wünschen, Begehren, unserer sittlichen Entwicklung, bis auf einmal das Bild dessen hervortritt, was wir selbst sind und sein müssen und durch unsere Arbeit an uns selbst zu vollenden haben. Lange beobachten wir das Tun, Reden und Wesen Anderer, bis auf einmal die innere Anschauung ihres innersten Wesens klar und deutlich vor uns tritt.

Dasselbe erleben wir gegenüber den Einwirkungen des Universums auf uns. Alles was geschieht, alles was um uns ist, jede Wendung unsers Schicksals und jede uns begegnende menschliche Persönlichkeit sind Einwirkungen des Universums auf uns. Lange können wir sie stumpf hinnehmen. Auf einmal leuchtet durch sie hindurch das Bild eines innerlichen Wesens, aus dem sie alle entspringen. Die „Anschauung des Universums" ist gebildet, nicht als eine ästhetische Bewunderung seiner Größe und Kraft, sondern als Eindruck einer geistigen Einheit, die von dorther zu uns wirkt und das Ganze lenkt.

Wie ist das Verhältnis dieser geistigen Einheit zur sinnlichen Einheit des Universums zu denken? Schleiermacher spricht es deutlich aus, daß der religiöse Eindruck dafür zwei Möglichkeiten offen läßt. Man kann sich die geistige Einheit zugleich als die Innerlichkeit der gesamten sinnlichen Welt denken, dann nähert man sich dem Pantheismus. Aber es ist dann deutlich nicht ein

Pantheismus, der irgendwie dem Naturalismus nahe steht. Das innere Wesen der Welt ist jedenfalls eine innerliche, geistige Einheit, die nicht mit der die Sinnlichkeit regelnden Gesetzlichkeit einfach identisch ist, sondern mehr ist, als sie. Das ist wohl Schleiermachers eigentlicher Standpunkt. So sehr ich mit Jatho sympathisiere, so wenig kann ich von da aus zugeben, daß er und die Seinen sich mit Recht auf Schleiermacher berufen. Für diesen ist religiös Gott eine Innerlichkeit, die in ihrem Wesen und ihrer Einheit ebenso erkannt wird, wie die Innerlichkeit der menschlichen Persönlichkeit. Nur muß man immer wissen: Gottes Innerlichkeit ist so gewaltig, daß sie wieder als die hinter der Sinnlichkeit liegende unendliche Einheit der Welt unmittelbar gedacht werden kann.

Schleiermacher läßt aber auch die Möglichkeit offen, die religiöse Seite der geistigen Einheit zu betonen und von da aus Gott der Welt des sinnlichen Erlebens ferner zu rücken, ihn persönlich nicht nur „anzuschauen", sondern auch in seinem Wirken in uns, mit der Welt und auf die Welt als eine von ihr geschiedene und auf sie wirkende geschlossene Persönlichkeit zu „denken".

Daß er beide Möglichkeiten offen läßt, ist kein Widerspruch, sondern beweist nur die entscheidende Bedeutung des Gedankens, daß die Frömmigkeit ihr Gottesbild durch „Anschauen" gewinnt. Je nach der sonstigen Weltanschauung des Menschen wächst sich dann diese religiöse Anschauung durch Vereinigung mit dem außerreligiösen Weltbild des Frommen zu einem in bestimmter Eigenart vollendeten Begriff von Gott aus. Das Religiöse ist die Anschauung; der Gottesbegriff, sei er pantheistisch oder persönlich, ist Weltanschauung, die teilweise religiös bedingt ist.

Deutlich aber ist hier schon, daß der Verfasser der Reden, wenn er seine religiösen Empfindungen oder „Anschauungen" allein ausdrücken will, sich der Bilder von Gott als Vater, als persönlicher lenkender Macht usw. nicht nur bedienen kann, sondern bedienen muß. Ich kann mir gar nicht vorstellen, wie eine „Anschauung des Universums" im Sinne Schleiermachers auf eine andere Weise zum unmittelbaren, verständlichen Ausdruck gebracht werden sollte. Innerliche, geistige Einheit können wir nur beschreiben durch Bilder der von uns unmittelbar erlebten geistigen Einheit der menschlichen Persönlichkeit, wenn wir auch wissen, daß diese Bilder für die geistige Einheit Gottes

immer unzureichend bleiben.

Ich habe damit schon etwas auf den spätern Standpunkt der Glaubenslehre vorausgegriffen, besonders in dem Nebeneinanderstellen von Pantheismus und Glauben an einen persönlichen Gott. Das ist mir möglich, weil ich glaube, daß trotz allem Wandel der Anschauungen in andern Dingen die grundlegende Auffassung der Frömmigkeit und die Frömmigkeit selbst dieselben geblieben sind. Der Wandel erstreckt sich vor allem auf die darstellenden Begriffe. Religion ist nicht mehr Anschauung des Universums, sondern schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl. Aber auch in der Christologie, der Vorstellung von der Kirche u. A., sind bedeutsame Wandlungen eingetreten. Ich will hier Schleiermacher nicht rechtfertigen. Er hat hier tatsächlich manchmal aus dem frommen Abhängigkeitsgefühl etwas herausdestilliert, das nicht in ihm liegen kann. Aber daß in den grundlegenden Gedanken über das Wesen der Frömmigkeit selbst oder ihrer Darstellung in den Predigten ein Zwiespalt sei, werde ich nie und nimmer zugeben.

Man hat den Religionsbegriff der Glaubenslehre, das absolute Abhängigkeitsgefühl, als die „erlebte Kausalität" bezeichnet. Man kann das nur, wenn man einige Stellen überhaupt nicht beachtet, die sehr deutlich in der Glaubenslehre stehen. So sagt in § 10 der zweite Abschnitt ausdrücklich, daß der Fromme „nachdem er die Einheit alles Endlichen in sein Selbstbewußtsein aufgenommen, sich von Gott abhängig fühlt". Ausdrücklich ist dabei vorher und nachher ausgeführt, daß der Fromme, der so die Einheit alles Endlichen in sich aufnimmt, sich dabei als ein Teil dieses Endlichen fühlt. Das eben ist die „erlebte Kausalität", daß der Fromme die Einheit alles Endlichen in sich erlebt. Aber eben darüber hinaus setzt erst das fromme Abhängigkeitsgefühl ein, indem er sich und die gesamte erlebte „Kausalität" von einem Andern, Höhern — eben von einer geistigen Einheit abhängig fühlt.

Genau dasselbe ist der Inhalt der oft wiederholten Hinweise, daß das fromme Abhängigkeitsgefühl irgendwelche Gegenwirkung des Menschen völlig ausschließe. Aber jede „erlebte Kausalität" schließt eine Gegenwirkung des Menschen ebenso sicher ein. Wir fühlen uns nicht als willenlos von der Kausalität getrieben und beherrscht, sondern setzen uns ihr entgegen und suchen sie zu beherrschen. Sie ruft unser Gegenwirken unmittelbar wach, gehört

also durchaus zur partiellen, nicht zur absoluten Abhängigkeit, die das religiöse Gefühl uns enthüllt. Es ist übrigens ausdrücklich gesagt, daß die Abhängigkeit von den Eltern, vom Vaterland und schließlich von der Gesamtheit der Welt alles partielle Abhängigkeiten sind, denen gegenüber Gegenwirkung möglich ist, ja von ihnen ausgelöst wird.

„Mit diesem Charakter reiner Abhängigkeit hängt aber auch zusammen, daß dasjenige, wovon wir uns in den frommen Erregungen abhängig fühlen, nie kann auf eine äußerliche Weise uns gegenüberstehend gegeben werden. Denn was uns so gegeben wird, darauf können wir uns der Gegenwirkung — die an sich immer möglich bleibt, indem ein sinnlich Wirkendes auch für sinnliche Rückwirkungen empfänglich sein muß — nur durch freiwillige Entäußerung begeben, und die Frömmigkeit muß schon vorausgesetzt werden, um diese Entäußerung hervorzubringen" (§ 9, 4). Also selbst der Fatalismus, soweit er religiös ist, ist nicht einfach die erlebte Kausalität. Er erlebt vielmehr zu der äußerlich erlebten Kausalität noch eine höhere Abhängigkeit, von der aus ihm erst die Unterordnung unter die äußere Kausalität als freiwillige Entäußerung möglich und notwendig wird.

Frömmigkeit ist also das innerliche Erlebnis einer unbedingten Abhängigkeit unsers Wesens und aller seiner Bedingungen von einem Höhern, das ein durchaus andersartiges Erlebnis ist als die äußerliche Kausalität in der Welt.

Wollen wir dem Wesen dieses Erlebnisses näher kommen, so müssen wir sorgfältig beachten, was für Schleiermacher „Gefühl" ist. „Unter Gefühl verstehe ich das unmittelbare Selbstbewußtsein, wie es, wenn nicht ausschließend, doch vorzüglich einen Zeitteil erfüllt und wesentlich unter den bald stärker bald schwächer entgegengesetzten Formen des Angenehmen und Unangenehmen vorkommt" (§ 8 Anm.). Es handelt sich also in der Frömmigkeit nicht um die bloße Tatsache der Abhängigkeit und ihre Anerkennung, sondern um eine in bestimmter Weise, in bestimmtem Zeitteil, in diesem unserm so bestimmten Selbstbewußtsein erlebte Abhängigkeit. Denn in jedem Zeitteil ist unser Selbstbewußtsein irgendwie bestimmt, eben bestimmt durch seine partielle Abhängigkeit von der umgebenden Welt und der Gegenwirkung gegen sie. Mit einem solchen ausgefüllten Selbstbewußtsein eint sich jenes andere innere Erleben, jene andere innere Bestimmtheit des Selbstbewußt-

seins, die das absolute Abhängigkeitsgefühl ist. (Man vergleiche hierzu auch § 10, 5.)

Jedes fromme Erlebnis ist also immer ein ganz bestimmt geartetes Erlebnis. In einem durch die Umstände bestimmten Selbstbewußtsein quillt das Gefühl der absoluten Abhängigkeit von Innen her auf und durchdringt und umfaßt den ganzen vorhandenen Zustand. Indem aber solch ein absolutes Abhängigkeitsgefühl eine solche Bestimmung des Selbstbewußtseins ist, ist es eben eine bestimmt geartete Bestimmung. Nicht nur eine leere Abhängigkeit wird erlebt, sondern eine ganz bestimmte Art der Abhängigkeit oder besser gesagt, eine diesem Selbstbewußtsein, wie es in diesem Augenblick ist, überwältigend große, widerstandslose, absolute Abhängigkeit. Deshalb ist auch in diesem absoluten Abhängigkeitsgefühl nicht eine bloße Allmacht oder widerstandslose Kausalität gegeben, sondern ein höchstes Wesen, das in all dieser Erregung und Bestimmtheit des Selbstbewußtseins als das überwältigend höchste von Innen her wirkt, trägt, bestimmt. Da aber das absolute Abhängigkeitsgefühl dies von Innen quellende ist, so ist es klar, daß es sich vor allem mit dem Innerlichsten des Selbstbewußtseins selbst eint und dieses sich in seiner dauernden Bestimmtheit, seiner innern Eigenart vor allem auf diese absolute Abhängigkeit besinnt, darin als das Tragende und Letzte jenes höchste Wesen empfindet.

Wäre das fromme Abhängigkeitsgefühl nur ein blasses, inhaltsloses Gefühl davon, daß man abhängig ist, so wäre es ganz unmöglich, zu einer bestimmten, eigenartigen Frömmigkeit zu kommen und eine Glaubenslehre irgend einer Religion zu schreiben. Weil aber frommes Abhängigkeitsgefühl immer eine ganz bestimmte Bestimmtheit des Selbstbewußtseins, in bestimmter Zeit und gegenüber eigenartigen Umständen ist, so erlebt sich darin die Abhängigkeit von einer Größe, deren festes Bild sich aus den zahllosen verschiedenartigen Erlebnissen dieser Abhängigkeit bildet.

Einen Zug muß dies Bild in allen entwickelten Religionen besitzen: das Bewußtsein einer überwältigenden, Alles überragenden und beherrschenden Macht. In allen andern Zügen aber scheidet sich das Bild einer Religion von dem der andern je nach dem, was als die innere Bestimmtheit erlebt wird, mit der das fromme Abhängigkeitsgefühl sich dem Selbstbewußtsein kund gibt.

Es gibt Religionen, in denen wird das fromme Abhängigkeitsgefühl vor allem da erlebt, wo man sich gezwungen, gedrängt,

beherrscht fühlt. Hier tritt es als das Gefühl der Ergebung bis zum Fatalismus hin ins Selbstbewußtsein ein. Schleiermacher nennt dies die ästhetische Form der Frömmigkeit. Sie ist in jeder andern Frömmigkeit auch dabei, überwiegt aber in bestimmten Formen, nach ihm vor allem im Mohammedanismus. Es gibt andere Formen der Frömmigkeit, in denen erlebt das Selbstbewußtsein das Hervorbrechen des Abhängigkeitsgefühls vor allem da, wo es zu Selbsttätigkeit bestimmt ist. Es erlebt also Gott als einen seine Selbsttätigkeit hervorrufenden, treibenden, zwingenden Willen, d. h. als die Macht sittlichen Anspornens, die kein Abweichen vom Gesetz des Guten dulden will und den Menschen innerlich zur Erfüllung dieses Gesetzes erhebt, erzieht und kräftigt. Das ist die aktive Frömmigkeit, die im Christentum überwiegt.

Je nach diesen Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins gestaltet sich das ihnen entsprechende Bild des höchsten Wesens verschieden. Hier kommen wir wieder zu dem, was die erste Auflage der Reden „Anschauung" nennt. Es ist nun als sekundäres Produkt der Religion in den Hintergrund gedrängt, wahrscheinlich weil Schleiermacher eine Verwechslung mit dem, was inzwischen Schelling seiner Philosophie zu Grunde gelegt hatte und auch „Anschauung" nannte, vermeiden wollte, dann aber auch, weil die Beschränkung auf den innersten Kern des Erlebnisses methodisch richtiger schien und dem Erlebnis und seiner Mannigfaltigkeit besser gerecht wurde.

Aber auch von dem bis jetzt geschilderten Wesen des frommen Abhängigkeitsgefühls aus ist die Möglichkeit gegeben, ein innerliches Bild Gottes zu bilden, das nur in den überlieferten Bildern vom Vater, von den aus menschlichem Geistesleben genommenen Begriffen der Liebe, Weisheit usw. zu schildern ist, wie es Schleiermacher in der Glaubenslehre und in den Predigten tut.

Es liegt also auch hier nicht ein Widerspruch vor. Die Glaubenslehre sucht den Ort auf, in dem Frömmigkeit sich bildet. Die Predigten schildern das Bild, das sich in Schleiermachers Geist wirklich aus den Erregungen seines frommen Abhängigkeitsgefühles gebildet hat. Beides ist völlig wahrhaftig bei ihm.

Schwierig ist und bleibt ein anderer Umstand. Durch die Verlegung des Wesens der Frömmigkeit in jenen allerinnersten Punkt des menschlichen Geisteswesens ist für diese ein Maßstab von so ungemeiner Zartheit geschaffen, daß die Kritik, was nun in einzelnen religiösen Vorstellungen wirklich notwendiger Ausdruck

des frommen Abhängigkeitsgefühls dieser bestimmten Art und was aus andern Gründen angenommene und liebgewordene Ausdrucksweise ist, sehr schwierig wird.

Man braucht nur zu bedenken, daß entgegen Schleiermachers ausdrücklichen Aeußerungen immer und immer wieder behauptet wird, der Pantheismus sei die einzige diesem Abhängigkeitsgefühl wirklich entsprechende Beschreibung der Gottheit, daß man gänzlich außer Stand war, zu sehen, wie Schleiermacher da, wo er spezifisch christliche Vorstellungen und Bilder gebraucht, doch das beschreibt, was er in seiner Bestimmtheit seines Selbstbewußtseins erlebt hat: so wird man erkennen, wie schwierig es ist, die Herleitung aus dieser Quelle ganz sicher und rein und wahr zu vollziehen.

So dürfen wir uns auch nicht wundern, daß Schleiermacher selbst gefehlt hat. Er hat herkömmliche Vorstellungen als notwendigen Ausdruck des erlebten frommen Abhängigkeitsgefühls angesehen, die unserer Erkenntnis nach dies nicht sind. Wir haben jedoch nicht das Recht, mit Strauß und Andern hier auf bewußte Anpassung, ja Heuchelei zu schließen, sondern müssen uns klar machen, wie sehr der Mensch — auch der, der ein durchaus originelles Innenleben hat, immer wieder auf überlieferte Formen der Darstellung und des Ausdruckes angewiesen ist.

Indem sich Schleiermacher außer Stande fühlte, von seinen frommen Erregungen zu reden, ohne der Gestalt Jesu dabei eine besonders hervorragende Bedeutung einzuräumen, suchte er dies durch Rückgreifen auf herkömmliche Vorstellungen zu verstehen, die er nun in der Glaubenslehre mit jenem ersten Erlebnis sehr künstlich zusammenbrachte, zusammenbringen mußte. Hier aber werden wir nur die letzten Zusammenhänge schauen, die Irrtümer Schleiermachers wirklich verstehen und vermeiden lernen, wenn wir uns über das Wesen seiner Grundgedanken viel klarer werden, als das bis jetzt der Fall ist.

Dieser Aufsatz kann nur ein kurzer Protest gegen die herrschende und von Großmann wieder ausgesprochene Auffassung sein. Er soll darauf aufmerksam machen, daß es eine Auffassung gibt, die Schleiermacher nicht zu jenen Unklarheiten und Widersprüchen verdammt, wie diese es tut. Für die Reden in der ersten Auflage habe ich das schon ausführlich dargestellt. Hoffentlich erlaubt mir Zeit und Kraft einmal eine für die erste Auflage der Glaubenslehre begonnene Ausführung dieser Art zu vollenden. Hier würde ich

dann auch die ausführliche Darstellung der Entwicklung dieser Begriffe von den Reden bis zur Glaubenslehre geben können. Nochmals aber sei zum Schlusse darauf hingewiesen, daß wir Schleiermacher nicht einfach von uns aus deuten, sondern aus sich selbst und aus der umgebenden Philosophie verstehen müssen. Er ist und bleibt ein Glied in der Entwicklung des Idealismus. Damit ist aber gesagt, daß von einem religiösen Pantheismus, wie er unsere Zeit beherrscht, bei ihm gar nicht die Rede sein kann. Er mag in seiner Weltanschauung Pantheist sein. Religiös ist er ein Christ, und beides widerspricht sich nicht. Dafür hat er gerade den Nachweis erbracht.

Gerade in diesem Nachweis der Möglichkeit, pantheistische Weltanschauung und christliche Frömmigkeit zu vereinen, liegt aber eine Erkenntnis verborgen, die unserer Zeit für ihre Auseinandersetzung zwischen Religion und Welterkennen von entscheidender Bedeutung werden kann. Gerade deshalb ist es so wichtig, hier Schleiermacher recht zu verstehen.

Zur Besprechung eingegangene Literatur.

Die Redaktion übernimmt keinerlei Verpflichtung, eingegangene Schriften zur Anzeige zu bringen. Der Abdruck der Titel an dieser Stelle diene zur Quittung an die Einsender und zur Nachricht an unsere Mitarbeiter, denen die Bücher in der Regel zur Verfügung stehen. Schriften, die kein prinzipielles, systematisches, philosophisches oder dogmengeschichtliches Interesse haben, bitten wir uns nicht zu schicken; sie finden in diesem Verzeichnis keine Aufnahme.

Wissenschaft und Philosophie. Von Paul Häberlin. Basel. Kober C. F. Spittlers Nachf., 1912. M. 6.—.

Vom Zuge der Menschheit. Von Fritz Fidler. Hamburg, C. Erich Behrens Verlag, 1912. M. 3.—.

Ohne Grenzen und Enden. Gedanken über den unendlichen Gott. Den Gebildeten dargelegt von Otto Zimmermann, S. J. Zweite und dritte Auflage. Freiburg i. B., Herder'sche Verlagshandlung, 1912. M. 2.—.

Zur Einleitung in das Alte Testament. Eine Erwiderung auf die gleichnamige Schrift C. H. Cornills von E. Sellin. Leipzig, Quelle und Meyer, 1912. M. 2.80.

Der Brief an die Hebräer. Von Alfred Seeberg. (Evangelisch-Theologische Bibliothek.) Leipzig, Quelle und Meyer, 1912. M. 3.20.

Dogmengeschichte der alten Kirche. Von Friedrich Wiegand. (Evangelisch-Theologische Bibliothek.) Leipzig, Quelle und Meyer, 1912. M. 3.—.

Tiele's Kompendium der Religionsgeschichte. Von Nathan Söderblom. Vierte völlig umgearbeitete Auflage. Berlin, Th. Biller's Verlag, Inh.: Fritz Grabow, 1912. M. 5.60.

The Hibbert Journal. A Quarterly Review of Religion, Theology, and Philosophy. 1912. Vol. XI. Nr. 1. London, Williams and Norgate.

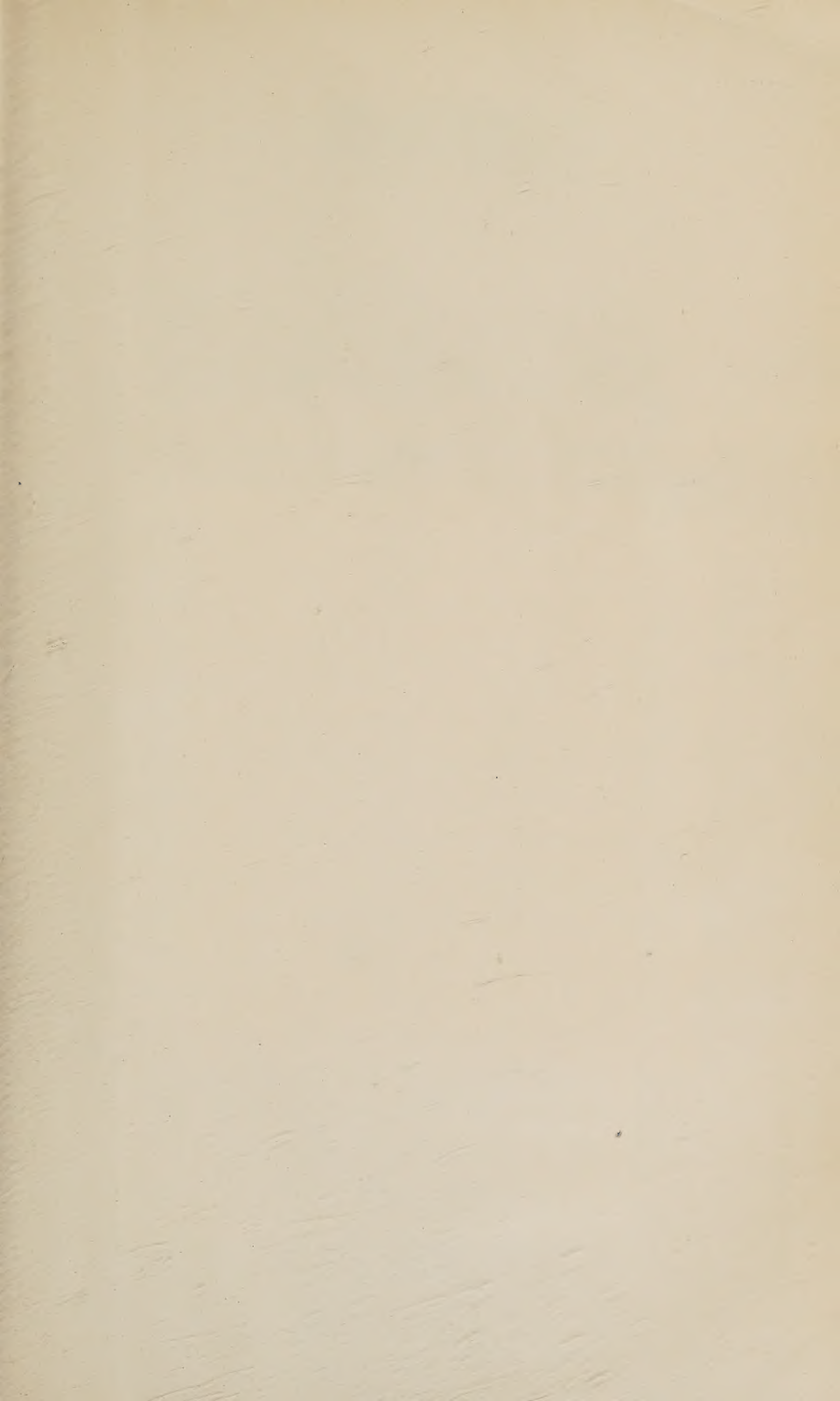
Siehe, dein König kommt zu dir! Von A. Rumland. Groß Salze, Eugen Strien Verlag, 1912. M. 2.50.

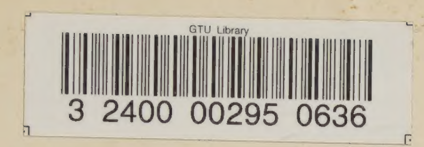
Quellenbuch zur Geschichte der Inneren Mission. Von Martin Hennig. Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses, 1912. M. 5.50.

Namenregister.

Sachregister.






GTU Library
3 2400 00295 0636

